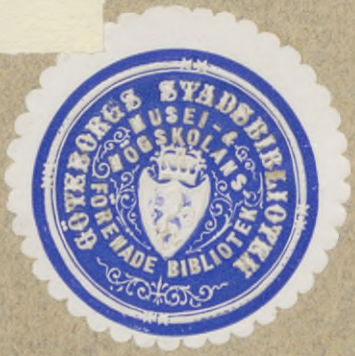

RADIKALISMEN ÄNNU EN GÅNG

EN REPLIK

TILL ELLEN KEY, ALLEN VANNÉRUS,
HJALMAR BRANTING M. FL.

AF

VITALIS NORSTRÖM

STOCKHOLM
AKTIEBOLAGET HIERTAS BOKFÖRLAG

Pris 1 kr. 25 öre.

RADIKALISMEN ÄNNU EN GÅNG

EN REPLIK

TILL ELLEN KEY, ALLEN VANNÉRUS,
HJALMAR BRANTING M. FL.

AF

VITALIS NORSTRÖM

STOCKHOLM
AKTIEBOLAGET HIERTAS BOKFÖRLAG

STOCKHOLM
KUNGL. BOKTRYCKERIET. P. A. NORSTEDT & SÖNER
1903

Förord.

Någon bråkdel af den för andliga kulturfrågor intresserade allmänheten torde väl ännu erinra sig min i fjor utgifna polemiska skrift »Ellen Keys tredje rike» och fröken *Keys* mot denna skrift på flera platser hållna föredrag. Min bok har ock från andra håll framkallat korta antikritiska uttalanden.

Min uppfattning af den antikritik, som kommit mitt arbete till del, har genomgående varit den, att man därvid saknat lust eller förmåga till att djupare intränga i stridsfrågorna och därför alltför snart blifvit färdig med sitt omdöme. Jag har däraf funnit mig föranledd till att sätta dem i en starkare belysning, hvilket kraf jag sökt tillgodose genom denna nya framställning, som kompletterar den förra utan att i något stycke upprepa den.

Jag har här koncentrerat mig på de centrala frågorna om samfundet och religionen, så mycket som möjligt utmönstrande både det periferiska och det personliga.

Enär jag upptagit religionen såsom ett hufvudföremål, ger denna skrift också det svar jag ansett vara behöfligt på doktor *Allen Vannérus*' kritik af min religionsfilosofi (i hans »Till kritiken af den religiösa kunskapen», Stockholm, 1902).

Ingen må föreställa sig, att det är ett »samhällsbevarande» intresse, som fört mig in i denna strid. Och det äger hädanefter ingen rättighet att påstå, då jag nu uttryckligen förklarar, att mina motiv alldeles tydligt samlat sig i ett *klarhetsintresse* — i första rummet för egen räkning, men sedan också för andras.

Att klarhetssökandet står på grundvalen af en smula vilja, hvars pulsslag nog märkas i undersökningarna och hvilken jag skulle vända som brännande eld mot vissa slappa meningar, om den dugde därtill, borde icke väcka misstro till min förklaring angående motivet. Ty den *universella* sanningens väg går från viljan till förståndet. Den, som sett detta, får icke draga sig för att gå den vägen, fastän han med säkerhet i denna intellektualismens tid där kan vänta mötet med beskyllningar för både okunnighet, andlig efterblifvenhet, intolerans m. m., ja att stöta på själfva busen bland alla skrämmande skepnader — löjet.

Men min *afsikt* bör man icke söka prisgifva åt löjet, såtillvida som det aldrig fallit mig in att vilja direkt omvända någon från hans »radikalism». Jag har tvärtom blott afsett att göra radikalismen ännu radikalare. Jag har velat framslunga den i riktningen af dess egna förutsättningar till den sokratiska själfkännedomens punkt. På den punkten — så har jag föreställt mig — skall den sedan vederlägga sig själf. Och att nå dit *har jag känt behof af först och främst för egen del.* Ty hvad vore det väl för djup i den strid mellan »höger- och vänster-ståndpunkter», som gör samlifvet i våra dagar så uppslitande och så bittert, om den icke i sitt afgörande skede utkämpades inom hvar och en själf?

Vidare vill jag förklara, att jag anser mig frikallad från hvarje ytterligare försvar för min ståndpunkt, där icke mitt eget andliga vinstbegär känner sig medintresseradt. Ty att lossa skott endast för smällens skull — därtill saknar jag både tid, lust och skyldighet.

Slutligen känner jag mig manad att särskildt påpeka, att doktor Vannérus, för hvilkens allvar jag hyser aktning, *icke* hör till de »religionsfiender», mot hvilka jag vänder mig å sid. 54—55.

Författaren.

»Jag öfvergår till hvad jag anser vara bokens mest afgörande svaghet: den 'radikalism' förf. angriper är den direkt från liberalismen stammande *individualistiska*, men icke vår, icke *socialismens*.» Dessa ord yttras af *Hjalmar Branting* i »en liten antikritik», riktad mot min bok »Ellen Keys tredje rike».*

Hvad socialismen på det hela taget är och icke är anser jag rådligast att öfverlämna åt denne min kritikers eget upplysta omdöme. Men att hans socialistiska åskådning för sin egen sanning och för det mänskliga framåtskridandet fordrar en kultur, som *icke* hvilar på religiösa känslor och föreställningar utan helt rätt och slätt på människans egen *natur* i inskränktaste mening — det vågar jag fastslå såsom utgångspunkt. Något innehållsrikare erkännande behöfver jag heller icke för att motivera min förundran öfver påståendet från det hållet, att jag i min bok icke skulle ha angripit radikalismens socialistiska form. I det kapitel jag gifvit öfverskriften »Radikalismens allmänna lifsåskådning» ägnas dock lejonparten af framställningen åt en vederläggning af den reli-

* I Tidskriften »Lucifer», n:r 2, 1902.

gionslösa altruismen eller den evolutionistiska etiken, och *denna* måtte dock ha något med socialismen som teori att skaffa!

Sanningen är, att jag gått rakt på denna åskådnings hjärtpunkt men att denna punkt kan ännu skarpare preciseras än där skett och att min kritiska linie kan förtydligas. Hjärtpunkten är en samhällighet utan stöd i en religiös omedelbarhet och ett absolut, märk ett *absolut*, värde hos lifvet. I detta sista uttryck insveper jag ingen rest af en utlefvad bourgeoisfilosofi, utan därmed syftar jag helt enkelt på en föreställning, som låter fånga sig i tillräcklig fattlighet af hvarje normalt proletärmedvetande. Jag tänker därvid blott på det individuella lifvets oförstörbarhet och outtömliga fullkomningsmöjligheter, kort och godt alltså på vår odödliga själ. Det må vara, att jag härmed icke tar så synnerligen fint på det nämnda värdet, i det att jag låter det representeras af en tämligen grof föreställningsekvivalent, men det vid kritiska mellanhafvanden ofta ödesdigra felet att vara finare än som behöfves ämnar jag undvika. Man skall ej skjuta på björnar med sparfhagel. Det skall åtminstone icke kunna med någon skymt af fog sägas, att jag icke lägger en *bestämd* och *begriplig* mening i hvarje ord och uttryck.

Solidaritet mellan människor — hvarmed jag här förstår *känsla* af samhörighet — solidaritet i större eller mindre utsträckning utgör ett oafvisligt villkor för allt samhällslif, som förtjänar namnet. Och då all sedlig kultur faller inom någon eller några af samhällslifvets många ramar,

buren som den städse är af målgemenskap, af på ömsesidigt förtroende grundadt samarbete och deladt ansvar, bottnar denna kultur också nödvändigt i någon art och grad af solidaritet. Det kan nu ingalunda falla mig in att förneka, att det finnes ett naturvuxet gemensamhetssinne, som sammanför människorna till sträfvan att balansera behofvens naturtryck och med förenade ansträngningar bryta mark för nya skördar, bana nya vägar till ny lycka samt sist men icke minst — tillsammans försvara hvad man gemensamt vunnit. Visst ligger en sådan solidaritet i människans faktiskt gifna psykofysiska konstitution, och visserligen växer detta anlag och ökas afsiktligt denna kraft i viss mening med kvadraten på afståndet från samhällsdaningarnas första råa begynnelser. Man kan ju, såsom man snart lärt sig inse, tillämpa den fysiska lagen om häfstången på det sociala området: ju mera häfarmen förlänges och ju flera, som häfva därmed, desto större effekt. Natur och förstånd synas alltså här verka i samma riktning och den af herr Branting citerade nykantianen *F. A. Lange* få rätt, då han påstår, att sympatien ej mindre än egoismen »helt enkelt kan deduceras fram ur människans sinnliga natur utan någon inverkan från transscendenta idéer».

Mot denna åsikt ställer jag nu min egen: *detta går till en viss gräns men icke längre.* När medvetandet öfverskrider den gränsen — och att så göra ligger i dess normala utvecklingslinie —, kan det omöjligen förklara samhällslifvets och den sedliga kulturens faktiskt bestämmande makt öfver

den enskilde utan att tillgripa grunder, som helt ligga öfver hvad man kallat människans blotta natur och öfver all kollektivism. Allt kollektivistiskt samhällslif och all blott naturvuxen solidaritet afslöja sig för den skarpare blicken och den djupare undersökningen som ett sken, som kan och skall aflägsnas. Och om driffjädrarna i lifvets urverk tänkas reglerade af ett fullgånget kritiskt medvetande, måste allt sådant samhällslif och all på sådan solidaritet byggd kultur förlora sin kraft att motivera mänskliga handlingar. Endast det samhällslif och den kultur, som inses hvila på ett religiöst underlag, kunna upprätthållas *inför den, som förstår sig själf.*

Här står motsatsen mellan *radikalism* och *icke-radikalism* fullt gripbar för oss. Här är all tvetydighet utesluten och hvarje kryphål tilltäppt. Huruvida sedan *termen* »radikalism» är lämplig eller icke, må vara en annan sak, som dock bekymrar mig mycket litet, fastän jag försport många invändningar mot den undertitel jag gifvit min bok mot Ellen Key. Termen rättfärdigas enligt min mening däraf, att den, begränsad som den nu blifvit, säkert och tydligt anknyter till deras uppfattning, med hvilka här sökes anknytning.

Jag hoppas, att ingen skall bestrida min goda rätt att i vissa mänskliga tillstånd se något eftersträfvansvärdt — nämligen för vissa tider och omständigheter — och i vissa handlingssätt något riktigt, ändamålsenligt och föredömligt. Detta utan att här på något sätt bestämma, *hvilka* dessa tillstånd och handlingar äro. Jag förutsätter också,

att man lägger en verklig mening i sitt beröm eller tadel af hvad den ene gör och den andre låter, hvartill dock nödvändigtvis hör, att man kan känna sig glad och nöjd, resp. ledsen, harmsen, missnöjd med hvad som gjorts eller underlåtits, hvilket skulle innebära den eländigaste meningslöshet, om man vore hindrad föreställa sig, att handlingarna *kunnat* utfalla tvärtemot hvad som skett.

Jag förutsätter alltså den lefvande känslans böljerörelse i värdeomdömena och den viljans spänning i och under sträfvandet och konflikterna, som aldrig kan framkallas af ett blott och bart åskådarintresse utan endast af medvetandet om moment, i hvilka personlig kraft möjligen kan svikta men icke *bör* svikta, och hvilka moment pålägga ansvar, emedan något verkligen beror af dem. Jag förutsätter personligheter, icke mekaniska dockor bakom handlingarna.

I vår tid finnas dock förvisso många, som ha rätt svårt för att vid ett sådant allmänt resonemang som detta ens för ett ögonblick skrapa bort den förfalskande och förfulande skorpa, som en naturalistisk filosofi breder tjock öfver verkligheten. Gäller det det praktiska lifvet, brister nog denna skorpa genast af sig själf, men det är liksom i tysthet öfverenskommet, att den onatur man skyr som pesten såsom människa skall vara det enda, som kan skapa en rätt aktningsbjudande teoretiker.

Naturligtvis kan man icke hindra någon från att söka inkapsla så mycket som möjligt af sitt

verklighetssinne i doktriner och teorier. Och hvarför skulle då dessa ej få vara naturalistiska? Det går någorlunda skapligt för sig, det har mången visat, att med lärda medel infoga plikt, samvete, ånger, moraliskt ansvar i den naturens stora speldosa, som mekaniskt hasplar upp hela ramsan af lifsmelodier. Men att för en förnuftig människa klargöra, att de naturalistiskt behandlade moralbegreppen beteckna samma värden som dem, med hvilka vi dagligdags operera på den privata erfarenhetens och på samhällslifvets mark — det går platt icke. Och ännu mindre går det att få i hufvudet på den, som verkligen förmår kombinera grund och följd, hur man under antagande af en alltigenom af föregående naturtillstånd predestinerad historia kan känna sig uppfordrad att sucka öfver samhällstillstånd, som äro just hvad naturen tvingat människorna att dana, och agitera för syften, som hänsynslöst förverkligas eller icke förverkligas all vår bön förutan. Den helt genomförda naturalistiska synen på lifvet måste förr eller senare förlama den vilja, som sätter mål och kämpar för mål. Den, som *vet* sig vara ett maktlöst kugghjul, kan icke i längden *vilja* sig såsom fri personlighet.

Visserligen innebär naturalismen en förenkling af det stora problemet om lifvet och utvecklingen. Men efter alla handlingar, som tills dato blifvit företedda i detta mål, har man fullständig rätt att tillika beteckna denna förenkling som en oerhörd förgrofning. Detta framstår ganska tydligt, när den drifves ut i sin följdriktiga spets. För

resten behöfver man alls icke mera låta sin mun tystas af teorier, som förvillat sig från naturforskningens område in på frihetens och kulturens, än de naturalistiska teoretikerna själfva i regeln därmed söfva samvete, hjärta och *praktiskt* förnuft.

Den, som tilltror sig kunna på ett afgörande sätt motivera de altruistiska känslornas företräde framför de själfviska — alltså den sedliga samfundssolidariteten — med naturen, kan möjligen tänkas stanna vid sympatiens faktiska utveckling inom hvarje normalt själslif. Så ungefär tänker sig antagligen *Allen Vannérus* saken, då han i en skrift mot mig — »Till kritiken af den religiösa kunskapen», s. 39 — förebrår mig, att jag »negligerar de altruistiska känslornas rent naturliga utveckling» och att jag »icke tilltror den naturliga etiska evolutionen den bärkraft, att den kan antagas grundlägga och uppbära ett motsvarande etiskt handlande».

Man menar, att enär sympatiska känslor naturenligt uppträda hos människorna, växa till i mångfald, finhet och styrka och visa en påtaglig tendens och verklig makt till att indraga dem i de mest omfattande och starka nät af relationer och förbindelser, måste de duga att bygga moral och samhällslif på eller, rättare, måste de räcka till såsom deras förklaringsgrund. Det bättre och riktigare handlingssättet — hvilket vi här blott behöfva bestämma såsom det välvilliga och sociala, som ju framgår ur sympati med människor och mänskliga lägen — måste då af själfva *naturen* skiljas från det sämre och oriktigare.

Men den minsta eftertanke lär, att en sådan förklaring dock är alltför enkel. Knappast har heller någon på allvar försökt den utan att såsom själffallet förutsätta, att den gåfva naturen skänker oss med sympatien för andra vinner sitt egentliga värde af den *lycka* för den enskilde, som därmed går hand i hand. Det är de sympatiska känslornas lyckobringande inflytelser man åberopar till förmån för den naturvetenskapliga etiken. I dessa känslor möter oss, menar man, något *naturligt*, d. v. s. lifsbefrämjande, som tillika kan fattas såsom *sedligt*, möter oss den stora försoningen mellan driften och samvetet. Detta faktum skall för hvar dag, som går, bli allt ögonskenligare så för den enskilde som för folken. Intet under då, att man i den altruistiska lyckan ser den enda nyckel, som passar till historiens dörr, och i dess tillväxt kulturens enda rätta framstegslinie. Denna punkt är af utomordentlig vikt, ty om naturen här kan stå för sig själf, försvåras i hög grad uppfattningen af den roll religionen faktiskt spelar i världen. Kan människan af sig själf vinna harmoni både med sin liflösa och sin lefvande miljö, då blir det gudomliga så att säga »kringskuren kung». Nu påstår man, att det förra kan ske genom den materiella och det senare genom den andliga odlingen. Det är på detta sista vi här vilja rikta vår uppmärksamhet.

Hvarje naturforskare i vår tid skall säkerligen utan tvekan medgifva, att begreppet *natur* ingalunda självmant framgår ur undersökningen af något särskildt naturområde. Inom de olika hufvud-

grenarna af naturvetenskapen skifta nämligen objekt, metod och synpunkt så väsentligt, att man med fog kan tala om lika många naturer som sådana grenar. Man behöfver för att se detta blott utgå från de hufvudstycken i vår erfarenhet, som föreligga i de fysikaliska och psykologiska fakta, hvilka senare ju också studeras rent empiriskt. Ännu äro de faktiskt skilda, om vi ock våga hoppas, att framtidens vetenskap skall kunna sammanfatta dem till en mera sluten krets. Huru verkar icke vidare formen söndrande, i det att somliga naturvetenskaper få sin prägel bestämd af sina undersökningars afgjordt beskrifvande lynne, andra sin af deras hypotetiskt tillrättaläggande och experimenterande, åter andra af deras hufvudsakligen räknande och mätande. Och formen beror i första hand af blicken på uppgiften. Uppgiftens egendomlighet i hvarje fall kommer därför alltid att öfva en väsentligt gestaltande inverkan på den vetenskapliga uppfattningen af objektet. Lika litet som psykologens värld af subjektiva upplefvelser sammanfaller med den yttervärld, som uppstår genom bortseende från själslifvet, är kemistens materiella atomvärld identisk med fysikerns eller mekanikerns ytterligt abstrakta erfarenhetsvy, där materiens begrepp nära nog förtunnats till energiens, eller någon af dessa med den samlande och beskrifvande naturhistorikerns tämligen oförarbetade föreställningssätt.

Naturbegreppet är en syntes, som ligger öfver de särskilda naturvetenskaperna. Det växer fram på det smala näs, som förbinder naturvetenska-

pernas bassäng med de historiska och filosofiska vetenskapernas. Det kan aldrig bildas utan medveten motsats mellan de förras och de senares uppgifter och metoder. Där icke ett öfvergripande medvetande motställer dessa mot hvarandra, kan begreppet natur utan all inskränkning aldrig danas. *Natur* betyder intet, om man icke sätter denna tanke emot tanken *frihet*, liksom å andra sidan heller icke frihet något utan natur. De lefva på att vara kontraster — liksom ljus och mörker, upp och ned, höger och vänster. Utan något af historikerns och filosofens blick på världen innebär naturbegreppet en meningslöshet. Detta äfven då, när denna blick nekar att se egenarten hos det personliga lifvet, det personliga arbetet och de personliga värdena. Ty förnekelsen utesluter icke utan förutsätter tvärtom erfarenheten. Den tyder blott på oförmåga att infoga det man erfarit inom en tillräckligt rymligt tilltagen tankeram.

Framstegen inom tänkandet betecknas mera positivt genom nya problems ställande än genom gamlas lösande. Det förra och det senare bilda tillsammans hela problemläget, de två lika nödvändiga sluttningarna af samma vågberg. Det ligger i själfva de villkor, under hvilka vårt förstånd arbetar, att icke kunna ge lösningen af ett problem någon annan betydelse än dess fördjupande i ett nytt. Att tro sig kunna balansera sitt medvetande på den vågtopp, där man nått öfver ett gammalt problem utan att behöfva sjunka ned i ett nytt, är en illusion, som visserligen hört till de vanligaste men hvars upprepning alltmer försvåras.

De tvenne stora problem, med hvilka det moderna tänkandet kämpat och kämpar, ha afseende på förhållandet mellan *kropp* och *själ* och mellan *natur* och *frihet*. Det var *Cartesii* stora redande grepp att precisera det förra, detta grepp som skingrade den skolastiska filosofiens dimmor och som invigde ett nytt tänkande med en objektivt fattad, klart bestämd uppgift. På detta problem arbetade tanken under tidehvarfvet närmast före *Kant*, som i sin hufvudkritik genialiskt skisserade dess lösning. Genomförd har denna lösning dock först blifvit genom det kunskapskritiska medvetande inom de empiriska vetenskaperna, som långsamt vuxit upp till jämnhöjd med dessa vetenskapers egna yttre resultat. Det var då naturvetenskapen under sista delen af det nittonde århundradet öfvervann den dunkelhet i sitt eget medvetande, hvilken hette *materialism*, som problemet mellan kropp och själ, kroppsligt och andligt fick sin ändgiltiga lösning, det var då som materialismen på ett afgörande sätt måste vika för idealismen. Härvid tillgick så, att man vid det alltmera fördjupade studiet af erfarenhetens företeelser följde Kants hänvisning på själslifvet ända ned till de frön, ur hvilka vår kunskap växer fram, började ingående sysselsätta sig med detta lif efter samma metoder, som länge tillämpats inom all annan s. k. empiri, och fann, att detsamma inneslöt all erfarenhet. På denna väg kom materien att försvinna i sensationerna, tingen i upplefvelserna, hvilket ju blott tillåter en enda tydning, nämligen att det yttre endast utgör en hämsko på eller en

skranka för det inre eller är något blott och bart begränsande.

I detta sakförhållande ändrar den stora utbredningen af den åsikt, som blifvit döpt till psykofysisk parallellteori, ingenting. Visserligen må föreställningen om de fysiska och psykiska erfarenhetsfaktorernas ursprunglighet och jämnhöjd, om att serien af de förra är orsakligt oberoende men faktiskt motsvarig mot eller korresponderande med serien af de senare och tvärtom inom psykologien vara framkallad af tvingande behof. Det vetenskapliga tänkandet kan betjäna sig af denna hypotes på ett visst stadium men kan omöjligt stanna därvid utan att stympa sig själft. Någon i egentlig mening heuristisk princip innehåller heller knappast detta lån från en äldre metafysik, men det bildar liksom en tillfällig inhägnad, inom hvilken psykologien med sina särskilda specialuppgifter och metoder kan arrangera sig och afvisa vissa allmänna världsåskådningsfrågor, som den för sitt begränsade ändamål ej behöfver inlåta sig på. På detta sätt verkar den mycket prisade psykofysiska parallellteorien visserligen redande och samlande på en psykologi, som vill strängt begränsa sig. Men blir det vetenskapliga tänkandet stående vid denna nödfallsutväg för psykologiska specialbehof, utvidgande den till stomme för en hel naturåskådning, gör det sig skyldigt till den tvetydiga halfmesyren att täcka en tankeklyfta med en tom formel i stället för att med ett meningsfullt begrepp slå en verklig bro. Forskningens och tänkandets stora kungsväg inom empirien leder också faktiskt åt

det hållet, att världen allt exklusivare betonas såsom *sinne*världen och kunskapen såsom *sinnes*kunskapen med reduktion af det fysiska till en gräns. Idealismen segrar där under gestalten af sensualism. Den förtunning af det fysiska, som länge pågått och alltjämt pågår inom den rena naturvetenskapen, lämnar beviset härpå.

Det andra stora problemet för det moderna tänkandet sade vi vara frågan om förhållandet mellan natur och frihet. Detta senare problem har tagit arf efter det förra. Det är i själfva verket intet annat än det förra i fördjupad form. Man tränger till pudelns kärna, om man söker det andligas väsen i friheten och det kroppsligas i den blinda nödvändigheten. Nu har det granneligen visat sig, att man alltför väl kan vara idealist i den mening af ordet, som sammanhänger med den empiriska psykologiens ledande ställning inom samtidens tankelif, utan att erkänna frihetens öfvernaturliga faktum. Ja, det visar sig, att man just icke haft lättare att göra rättvisa åt detta faktum från *den* utgångspunkten, d. v. s. från själslifvets studium, än om man utgått från vetenskaperna om den yttre naturen. Men då man nu icke kan komma till en fullt bestämd uppfattning af det andliga med mindre än att man tar sin tillflykt till en makt, som i vissa riktningar och grader är oberoende af naturen och behärskar henne, så förmår man aldrig tysta frågan om friheten. Dit måste tanken åter och åter vända sig, när den söker efter verkliga grunder till företeelserna.

Under det att Kant gaf det gamla problemet om förhållandet mellan det andliga och det kroppsliga en preliminär lösning — och gjorde detta till förmån för det andliga —, så har han endast ställt det nu senast omnämnda. Lösningen af det förra gick ingalunda nog djupt för att icke efterlämna en högst betydelsefull rest i något, som behöfde sin särskilda förklaring. Ja, strängt taget var ingenting ändgiltigt förklaradt, utan hvad som skett var blott, att befrielse vunnits från en gammal problemställning genom dess förskjutning i en ny. Kant har gjort Cartesii epokbildande gärning efter, i det att han för långa tider uppdragit gränserna för det område, där vår tanke har att tumla om med världsproblemet, i det att han angifvit den bestämda motsats den har att öfvervinna. Men längre än till en skarp utprägling af denna motsats har han icke kommit. Det var *Fichte* förbehållet att vinna den förberedande segern öfver motsatsen mellan natur och frihet och göra detta till förmån för friheten. Men ytterst obetydligt af denna segers frukter har vår tids vetenskapliga bildning ännu förmått tillgodogöra sig. Det är egendomligt och nedslående att se, hur Fichte, som var så långt före sin samtid, i själfva verket ännu mera distanserat sin eftervärld. Denna förebråelse träffar icke naturvetenskaperna, hvilka icke kunna känna sig uppfordrade att ta befattning med vårt problem utan hvilka på grund af sin egendomliga uppgift måste ställa sig afvisande därtill. Utan den träffar de s. k. historiska vetenskaperna, de filosofiska inberäknade och i första

hand åsyftade. Det kan omöjligen nekas, att dessa vetenskaper alldeles icke kunna täfla med de moderna naturvetenskaperna i målmedvetenhet och skarpt utmejslad form. Det förefaller, som om deras vetenskapliga form ännu icke kristalliserat sig och som om de i stort sedt kunde inordnas bland *dessa, som icke veta hvad de göra.* Om de möjligen hittills kunnat få förlåtelse på grund af denna ovetenhet, så får ett sådant öfverseende dock icke räcka längre. Nu saknas dem dock icke tillräckligt material och tillräcklig träning med arbetet därpå för att kunna skarpt fatta i sikte sina i den mänskliga friheten liggande utgångspunkter, ställa denna frihet klar och ren i förhållande till all natur, visa upp den såsom utgörande grunden för det empiriska sanningsbegreppet självt och framlägga denna frihets egen förutsättning i en makt, högre än den själf är, ytterst i ett rent förnuftigt lif. Till det väsentliga af detta har Fichte gifvit konturer. Men filosofens geniala grepp utöfver all samtid och öfver mycken eftervärld måste nu genomföras på ett detaljeradt sätt i den humanistiska bildningen och vetenskapen. Liksom naturvetenskapernas växande självmedvetenhet på ett glänsande sätt öfvervunnit materialismen och därmed på sitt vis bekräftat Kants idealism, så vänta vi nu, att de humanistiska vetenskaperna och den humanistiska bildningen skola lära att förstå sig själfva, öfvervinna sitt famlande mellan andras och egna metoder och fylla ut Fichtes konturer till en rik förnuftig bild af lifvet. Vi vänta af dem det fulla förverkligandet

af rationalismen. Endast den breda humanistiska bildningen kan fullfölja Fichtes seger till full afgörelse.

Af den nu senast gjorda framställningen upptaga vi såsom något tjänligt och oumbärligt för vårt närvarande syfte den sanningen, att ingenting kan vara nödvändigare för den, som vill förstå lifvet och kulturen, än att ha det sannskyldiga moderna hufvudalternativet för ögonen, nämligen detta: *antingen måste man begripa friheten förmedelst naturen eller naturen förmedelst friheten.* Man måste ge den skarpaste relief åt denna motsats, som är möjlig, gripa sin princip i en af de motsatta lederna och strängt genomföra belysningen af den andra med det ljus man valt. All halfhet härutinnan visar blott, att man står främmande inför sin egen uppgift, icke vetande hvad det gäller.

Ställer man sig nu med sin syn på lifvet på naturalistisk grund och botten, så må man besluta sig för att hålla båda ögonen öppna för hvad som då visar sig och icke se eller blunda efter tycke och smak. Minst af allt duger att afvisa rätt dragna konsekvenser såsom ensidigheter och öfverdrifter.

Det visar sig då, att en rent naturligt fattad natur står helt och hållet indifferent gentemot alla andliga, alla moraliska och religiösa ändamål. Hon känner inga lagens taflor med bud och förbud utan endast orubbliga facittabeller. I dessa tabeller stå pervers könsdrift, mord af hat och hämnd, stöld af vinningslystnad som de enda riktiga

lösningarna af vissa fysiologiska räkneexempel. Ur den rena naturens synpunkt är det fullkomligt meningslöst att skilja mellan »normalt» och »abnormt» (i annan mening än ofta och sällan förekommande) för att icke tala om »bättre» och »sämre», »högre» och »lägre». Samma apati kännetecknar naturen i förhållande till alla känslotillstånd af lust och olust. Med likgiltig hand kastar hon på samma vågskål Tantalos' kval och Ares' kärlekslycka, Caligulas skändligheter och Catos dygd. *Goethe's* strof rinner här i minnet:

Denn unfühlend
Ist die Natur:
Es leuchtet die Sonne
Über Bös' und Gute,
Und dem Verbrecher
Glänzen wie dem Besten
Der Mond und die Sterne.

Denna obönhörliga natur har dock funnit sin störste tolk i *Spinoza*. Kuno Fischer säger om honom, att han är den ende filosof och kanske den enda människa, som tagit och fasthållit natursammanhanget som det enda rättesnöret för kunskap, för världs- och lifsåskådning med förkastande af alla ändamål.

»Till sin tidsålders förfäran», säger Windelband om Spinoza, »har han tillämpat det rena natursammanhangets synpunkt på etikens och politikens områden. På det förra vände han sig mot all moraliserande tendens, på det senare mot alla utopier om en ideal samhällsform. I båda riktningarna trodde han sig häfda vetenskapens stånd-

punkt, när han påstod, att det gällde att lära känna och begripa verkligheten, icke att bedöma och värdera henne. Han vill behandla det individuella och politiska lifvets alla företeelser med kallt återhållande af hvarje personligt omdöme, »liksom hade han att göra med idel linier, ytor och kroppar». Han vill blott uppvisa den matematiska nödvändighet, hvarmed enkla element uppbygga själslifvets och samhällets komplicerade former. Han vill »hvarken afsky eller bele, utan endast begripa» den sedliga och politiska världens processer.»

Då jag återger dessa ord af Spinoza i sammanhang med citationen från Windelband, kommer jag ovillkorligen att tänka på Ellen Key och hennes upprepade gånger uttalade, odeladt sympatiska beundran för Spinoza, hvilken hon anser sig känna så väl och ha att tacka för så mycket, som ingått i hennes egen åskådning. Den kalle antiindividualisten med den geometriska metoden och den högt proklamerade grundsatsen att hvarken afsky eller bele de faktiskt föreliggande etiska och politiska tillstånden i världen utan blott förstå dem har, som man lätt inser, mycket starkt släkttycke med denna evolutionismens svenska romantiker med hennes yra subjektivism och lidelsefulla hån och förakt för nära nog allt hvad historien utfällt af sed och samfundsordning.

Man stämple ej detta mitt yttrande som ett ohemult utfall, hvilket det icke är. Ärlig karakteristik är det i stället. Jag vet, att fröken Key menar väl, och har aldrig angripit hennes afsikter,

men då hon vill göra sig ett vapen af spinozismen eller någon sorts filosofi är det min rätt att vrida det ur hennes händer. Icke ens en flik af någon som helst filosofmantel köper man i billighetsmagasin. Hvad filosofien än må duga eller icke duga till, så får den dock icke missbrukas vare sig till agitationsmedel eller till stilblommor, ty först och sist är den *arbete*, ett hårdt och självförnekande arbete.

När Spinoza i sin affektlära eller etiska psykologi med beundransvärd följdriktighet härleder alla »moraliska» förhållanden ur den enskildes drift till självbevarelse och självutvidgning och i sin »politiska traktat» hänsynslöst likställer *rätt* och *makt*, är han alldeles fri för orimligheten att i människans natur, sådan den afspeglar sig i karaktärerna och samhällsformerna, se något, som kan berömmas eller klandras. Han konstaterar blott. »Vi afsky», säger han, »icke tingen, emedan de äro onda, utan emedan vi afsky dem, kalla vi dem onda.» »Vi begära icke tingen, emedan de äro goda, utan emedan vi begära dem, kalla vi dem goda.» Men vi ha icke att välja mellan att afsky och att begära. Däröfver råder allsmäktigt den naturliga egoism, som fullständigt motsvarar vår fysiologiska drift.

I en sådan naturalism ligger dock en inre styrka, som det åskådningssätt aldrig kan äga, som lefver i mer eller mindre hemligt tvegifte med alldeles motsatta principer. Hvarje subjektiv hyfsning af naturbegreppet innebär en förfalskning däraf, som gör det odugligt att uppbära en hel-

stöpt världsåsikt. Tanken känner icke till några fikonalöf att skyla naturnakenheten med. Den är ock döf för alla bukoliska toners välljud och har inga ögon för naturtillståndets sällheter, vare sig de förläggas till guldåldern eller projicieras till de klöfverfält i Utopien, där alla oxar kunna få skryta öfver jämlikhet i att vara stinna. Är någon ännu så mycket »naturbarn», att han i jorden ser en moder, kan han dock bli kurerad, om han icke stannar vid den ofta nog så mjuka ytan utan låter föra sig fram till det hårda skelettet. Han må då lämpligen gå i skola hos Spinoza, som säkerligen med fördel kan begagnas som motgift mot t. ex. Ellen Key. På den härd, där Nödvändigheten glödgar sina tänger, gräddar man ingen lyckopannkaka.

Jag har förut med all styrka framhållit, att man inom naturvetenskapen icke kan fixera något i alla afseenden tillräckligt och för alla tider fastställende naturbegrepp, utan att det endast och allenast är motsättningen mot det andliga lifvet med dess inre frihet och dess bestämdhet af framtid och ändamål, som låter oss få ett i alla lägen fast grepp på hvad vi ha att förstå med *natur*. Denna motsättning heter blind nödvändighet, det må nu vara, att denna nödvändighet sedan kan befinnas komma till uttryck i olika åskådningsmedier såsom kemistens, fysikerns, mekanikerns, biologens, naturhistorikerns. Men huru än dessa medier skifta, genom all natur går den blinda nödvändighetens band, och den, som ser sig urståndsatt att gifva en bestämd mening åt denna föreställning, måste också afstå från att tala

om naturen i allmänhet, ty då äger denna ingen betydelse för honom.

Innan vi nu fastslå såsom ett orubbligt faktum, att detta naturbegrepp, tillämpadt inom etik och samhällslära, gör dessa vetenskaper själfva totalt meningslösa, enär det bär våldsam hand på deras egenartade objekt och infogar dem såsom kapitel i fysiologien och den empiriska psykologien, måste vi framhålla det stora moderna försöket att medelst ett sådant naturbegrepp förklara de sedliga och samhälliga värdena. Detta försök har utgått från evolutionismen och knyter sig utan möjlighet till gensägelse till *Spencer* såsom det representativa namnet.

Spencer har satt de moraliska frågorna i det mest intima samband med hela sin stora utvecklingsvy och sökt visa, att den sedliga kulturen i alla dess former är det nödvändiga krönet på en allt omfattande naturlig utveckling, som begynner med världsdimman i tidens morgon. Medelpunkten i hans moralsystem bildar denna naturvuxna altruism, som fått aflösa sympatien på grundvalen af »det välförstådda intresset» och som han från olika sidor belyser i sin psykologi, sin etik och sin sociologi.

Jag har haft tillfälle att såväl i min afhandling »Herbert Spencers sedelära» som i min skrift mot Ellen Key ganska ingående framställa denna den spencerska etikens grundtanke och upptaga den till pröfning. Det kan naturligtvis ej anses behöfligt, knappast ens lämpligt att här upprepa denna bevisföring. Jag kan åtminstone icke nu göra den

mera bindande. Men jag kan med all nödig skärpa och begränsning i detta sammanhang framhäfva dess resultat.

Detta resultat är, att om den spencerska lärans egna utgångspunkter och premisser strängt fasthållas och kemiskt noga renas från lån från främmande håll, dess egen altruism visar sig vara tillfällig hos människor, som icke tänka, oförklarlig hos dem, som tänka.

Det har aldrig fallit mig in att bestrida den rika tillfredsställelse, som enligt vanlig erfarenhet medföljer ett människovänligt sinnelag och människovänliga handlingar, ej ens den yttre fördel man merendels har af att stå på god fot med sin omgifning. Den yttre nyttans synpunkt kunna vi dock alldeles lämna ur sikte, ty en blind bör kunna se dess oduglighet till källa för de sedliga handlingarna. Så långt den för sådant ändamål möjligen kan användas, uppgår den ock i känslan af subjektiv tillfredsställelse, som äfven är Spencers enda egentliga förklaringsgrund för altruismen. Man blir lycklig därigenom — se där det hela.

Jag är först och främst alldeles icke säker på att alla människor äro lagda på det sättet, att de enligt sin natur verkligen föredraga och kunna föredraga en lust, som kommer af sympati med andra och benägenhet att befordra deras lycka och välgång, framför den, som faktiskt också kan härflyta ur tillfredsställd afundsjuka, fåfänga, makt- och vinningslystnad eller ur mättad hämndkänsla. Huru det ställer sig härmed i enskilda fall, torde ytterst vara en fråga om temperament och ärfda

anlag. Och jag anser mig kunna förutsätta, att ingen blott och bar uppfostran någonsin skall kunna varaktigt förändra vissa temperament och ingen blott och bar kultur utrota vissa anlag.

Men detta anmärkes blott i förbigående. Det viktiga och afgörande är att klart framhålla den punkt, där tankegången ohjälpligt springer läck för Spencer och måste göra det för hvar och en, som går i hans spår. Det ligger nämligen ett villkor under alla gjorda och åberopade erfarenheter om sympatiens lyckliggörande inflytande, som alldeles faller bort, när denna känslas värde skall motiveras ur självbevarelsedriften, hvilket ju Spencer här riktigt fattar såsom sin uppgift, d. v. s. när detta *hvarför* tränger sig på, som ingen tänkande i längden kan afvisa. Altruismen lyckliggör faktiskt i sin mån de allra flesta människor, som utan reflexion och på god tro öfverlämna sig åt denna känsloriktning, men den kan icke göra det, ja icke äga bestånd tillsammans med en analys, som blott förmår sätta dess inre väsen i en art självbevarelse eller egoism. Den förfalskas och upplöses i sin djupaste grund, om den medvetet ställes under synvinkeln af ett naturens häfdande af sig själf. Den nedsjunker då med nödvändighet till ett medel för något annat, nämligen för den enskildes lycka, som känner sympatien och handlar med ledning däraf. Man måste nämligen förutsätta, att det klara medvetandet om hvad en sak är värd och om hvad det är, som skapar dess värde, ovillkorligen skall återverka på känslan. Motiverar man nu uteslutande sin altruism med »själf-

häfdelse» och »makttillförsel», så måste denna insikt upphäfva dess omedelbarhet och i stället för instinktens enkla odelade kraft sätta en mekanism af väl beräknade och omsorgsfullt riktade viljeyttringar. Den, som genom sin eftertanke kommer till det resultatet, att all människokärlek innerst inne endast kan förklaras såsom uttryck af naturlig självbevarelse, måste se, att andras personer och förhållanden förnuftigtvis blott kunna behandlas såsom medel för fullkomnandet af hans eget tillstånd, och måste då rimligtvis sägas ha fått vägen banad till beslutet att för egen del verkligen så behandla dem. När omedelbarheten här borttages från kärleken till nästan, går dess halt förlorad. Visserligen kan och måste man i alla händelser reflektera öfver den — ty man måste tänka i *alla* riktningar —, men leder icke reflexionen öfver till en ny omedelbarhet i stället för den som upplöses, så betyder den kärlekens död. Naturens och instinktens omedelbarhet måste ju förr eller senare skingras. Om då ej det medvetande, som åstadkommer detta, når fram till frihetens och hjärtats, så är altruismen visad vara en illusion.

Det ligger ovillkorligen något af självuppgifvelse och självförsakelse i all plikt och all äkta människokärlek. Detta har Kant om plikten på sitt sätt uttryckt i sin bekanta formulering af sedelagen, då han bjuder oss att »aldrig behandla mänskligheten i egen och andras person blott såsom medel utan alltid tillika såsom ändamål». Och hvad kärleken beträffar, har ingen härligare

och sannare tolkat dess väsen än Paulus i det bekanta kapitlet i första Korintierbrefvet. Man jämföre härmed det lumpna schackrandet med välvilliga handlingar under beräkning att få tillbaka några fattiga strålar af lust, som återkastas från andras lycka, till hvilken vi lämnat ett eller annat bidrag.

Nej, sanningen är helt enkelt den, att den själfviskhet, som den radikala etiken sätter i system, gör problemet om sympatien och samhällssolidariteten svårlöst i samma mån själfviskheten blir transparent. Det är blott i skuggan af sin egen omedvetenhet denna etik kan uppdraga och vårda människokärlekens planta. I detta stycke är den en bild af det lefvande lifvet. Den själfmedvetne naturalisten, som begynner praktisera sina teorier, skall snart lära sig att kallt *begagna* människorna i stället för att *tjäna* dem. Hvad skulle hindra honom? Icke lyckan, som är makten, och ej heller döden, som är slutet. Kanske dock tanken på att människorna af naturen höra ihop och behöfva hvarandra? Ja, visserligen höra de ihop, men på denna ståndpunkt endast såsom atomerna, hvilka den kemiska kraften än förenar, än åtskiljer, det senare icke mindre än det förra. Och visserligen behöfva de hvarandra, men märk, att det är den kloke och starke, som kan bruka andras behof af honom till häfstång för sin egen »lycka», medan hans eget beroende af dem blott kan utgöra en tillfällig skranka för hans själfviskhet, en den mänskliga naturens svaghet, som han måste förakta och efter förmåga bekämpa. Den radikala

etikens oundvikliga slutsats är idealet om »öfvermänniskan», som exploaterar »hjordmänniskorna». Detta heter att syfta fram mot frihetens, jämlikhetens och broderlighetens paradis men återkastas i barbariet. Slutsatsen har mången gång dragits. En gång skall den kanske på ett oemotståndligt sätt illustreras af historien.

Etikerna och sociologerna på den spencerska utvecklingslärans grund och botten vänta sig så ofantligt mycket af samkänslans normala tillväxt och af den rapport mellan människorna, som genom en kultur, högre än den som nu råder, d. v. s. än industrialismens, skall stegras till en af oss knappt anad utbredning och förfining. Det är väl också mot det hållet, som den bättre socialismen helst håller sina fönster öppna. Det är icke samhällstvånget i insedda gemensamma intressens tjänst, som utgör deras slutmål, utan en djupgående ombildning på själslifvets område, som liksom skall bryta udden af den allmänna evolutionens tillvarelsekamp. Bergspredikans moral går här igen omplanterad i en mark, som blifvit rensad från allt »transscendent ogräs» och beredd genom intensiv kultur. Den process, som frambringar den eviga fredens och den stora lyckans tidsålder, begynner med intressets arbetsstrider och medlidandets hjälpprestationer men slutar med den allmänna medglädjens triumfer.

Visserligen ligger det en djup och i högsta måtto behjärtansvärd sanning i teckningen af dessa grunddrag till ett fridens rike på jorden. Åtminstone i den mening, att denna teckning

innehåller sådant, som det sannerligen lönar mödan att spänna nerv och sena för. Nästan allt är här praktiskt taget riktigt, men den teoretiska ramen är ohjälpligt trång, ful och trasig. Den jordkrypande vanmakten i den teoretiska förklaringen är ock i ungefär lika hög grad ägnad att inge afsmak och afsky för de i sig goda praktiska ändamålen som att förflacka och försimpla dessa ändamål själfva.

Hvilken meningslöshet ligger icke i att jag, den enskilde, för hvilken *det att tänka* sammanfaller med att *handla så*, att mitt oberoende och min makt utvidgas, skall underkasta mig, ja eftersträfva alla de medkänslans svåra afpassningar efter andra, som endast kunna innebära svaghet och beroende för mig, om de också möjligen beteckna vinster för eftervärlden, att jag skall öppna min känsla och mitt hjärta för alla skiftande påverkningar från min omgifning, att jag skall vårda min känslighet i stället för att stärka min motståndskraft! Ser man då icke, att i världens nuvarande tillstånd medlidandet och den ömma medkänslan öppna oändligt flera angreppslinier för lidandet än kanaler för tillfredsställelse och njutning? Och då jag i teorien skarpt fixerar min tillvaros slutenhet inom jordelifvet och lika skarpt afvisar alla bevekelsegrunder, färgade med beståndsdelar, som ligga utanför detta mitt eget lif, vore jag en fantast, om jag likvisst vid mina handlingar läte mig bestämmas af hänsyn till efter min död möjligen inträdande tillstånd bland människorna. De radikala hvardagsmänniskorna hålla religionen

för en atavism. Det finnes dock en tänkande radikalism, som ser en icke mindre sådan i fordran på en altruistisk kultur och som vet, att det icke går att från egoismens törne hämta något annat fikon än den öfvertygelsen, att den enskilde vid sina målvissa handlingar icke utan dumhet och svaghet kan åsyfta någon annan rapport med sina medmänniskor än en sådan, att *deras beroende af honom göres till medel för hans oberoende af och välde öfver dem.*

I radikalismens naturalistiska utgångspunkt ligger fröet till den omänskligaste af alla mänskliga motsatser, motsatsen mellan dem, som äro födda till får, och dem, som äro födda till att klippa får. Medan den svärmar för en hjärtats guldålder, arbetar den framtiden i händerna på en kall, finslipad och hänsynslös intelligens. Detta visste redan de grekiska sofisterna alltför väl, och de omsatte ock efter förmåga sitt vetande i praxis. *Våra* sofister äro säkert oskyldigare både i vetande och görande. Om det är bedröfligt att se, hur litet motsägelser drifva dem till att beriktiga sina teorier, så få vi trösta oss med den erfarenheten, att teorierna icke visat sig ha någon omotståndlig makt öfver dem själfva.

Naturen är alltså icke det bindemedel, som håller ihop våra samhällen, liksom ej heller den kraft, som drifver vår kultur. Vi kunna väl utan någon svårighet se, att drifterna och instinkterna, d. v. s. naturbehofven, föra oss tillsammans, men detta bindemedel smälter som vax för intelligensen. Hvad naturen omedelbart sammanfogar, det

söndrar den sedan genom kunskapen. Naturen förenar aldrig utan att efteråt upplösa, och analys och reflexion heta dess verktyg för samhällsupplösningen. Människans naturliga samhörighetskänsla går under, då dess omedelbarhet upplöses af reflexionen. Efter samhällena komma då tillfälliga gruppförbindelser för tillfälliga gemensamma ändamål att taga arf. Och i spetsen för dessa förbindelser måste träda ledare, som rikta de förbundnas samlade kraft på det gemensamma, så långt det passar dem, och på det enskilda, så långt de kunna öfvertyga de ledda, att ledarnes privata intressen också äro deras. Så enligt den teoretiskt riktiga kalkylen. Hvilken annan bild af det mänskliga samlifvet kan också den rimligen vänta sig, som i detta samlif blott ser yttringen af intressenas mekanik?

Huru litet uttömmande är emellertid ej denna enbart teoretiska karakteristik, huru litet svarar ej denna åskådningens torka mot den radikala riktningens verkliga ställning i samtiden! Professor *Levertin* söker — i en recension öfver min skrift mot Ellen Key* — göra gällande, att jag i själfva verket mig själf ovetande »tjänar två herrar», som vandra helt skilda vägar, när jag där adresserar mig till *en* radikalism, hvilken mot norr vänder den naturvetenskapliga världsåskådningens kalla uppsyn och mot söder en känslig subjektivitets lyckotrånande ögon. För mig står det dock fast, att Oscar Levertin här gjort en alltför radikal klyfning — af radikalismen. Hade han varit filosof,

I Svenska Dagbladet för den 7 febr. 1902.

så hade han kanske i detta fall gjort bruk af regeln *antalet väsenden bör ej utan nödtvång ökas*, om naturforskare af *lagen om naturens sparsamhet*, om empirisk psykolog af det band mellan dessa tvenne sidor, som erfarenheten dagligdags bekräftar, då den visar, *huru* de förenas hos människorna. Jag tror, att han här låtit förleda sig af den obestridliga öfvervikt den ena eller den andra sidan har hos olika individer.

I förbigående ber jag få framhålla, att man alldeles icke får göra en ren tillämpning af den induktiva metoden, då det gäller att markera riktningar inom tänkesätt, samhällslif och kultur. Sådana riktningar forma sig nämligen alltid vid dylika försök till tankebilder, som långt mera ha sin sanning i liniernas inbördes harmoni än i en alltid mer eller mindre illusorisk trohet mot originalet. Beskrifningen, som syftar mot denna trohet, räcker här alldeles icke till. Den når icke väsendet, den andliga riktningens egenart. Denna egenart biktar sig aldrig för den beskrifvande utan endast för den producerande. En sådan bild fordrar naturligtvis alltid bestämda och tillräckliga utgångspunkter i erfarenheten, men i sig själf är den en intuition, i sin mån alltså en skapelse af fantasien. Man begår ett kolossalt misstag, om man tror sig kunna karakterisera andliga realiteter på något område medelst blott och bart sammanställande af fakta. Fakta måste visserligen till — nämligen såsom impulser för det danande medvetandet, hvilka impulser ock bilda stoff eller material för daningen. Men ingen historiker, som förtjänar

namnet, går i strama ledband hos erfarenheten utan leder den i djupaste mening, ty all människohistoria är väsentligen omdiktning. Därför utgöra alltid de enskilda människorna strängt taget undantag från de allmänna historiska sanningarna. Allt individuellt är egentligen ett undantagsfall. Därför blir också hvarje karakteristik af människoriktningar ett nät, som, när det är färdigt att fånga fiskarna, alltid visar sig ha så stora maskor, att alla fiskarna slippa ut. Men lika fullt eller just i oupplösligt sammanhang härmed är skildringen sann, om den blott har tillräckliga impulser eller utgångspunkter i erfarenheten, en lefvande idé, efter hvilken stoffet kan grupperas, och vid utförandet följer kompositionslagarna. Sanningen ligger här som annars till tre fjärdedelar i att man verkligen *menar* något och *vet* hvad man menar. Och historikerns mening om gångna tider beror hufvudsakligen af hans mening om sin egen samtid och dess uppgifter.

Oscar Levertin kan häraf finna, att jag anser mig fritagen från skyldigheten att, såsom han föreslår, söka bekräftelse på min allmänna uppfattning af radikalismen genom iakttagelser på — professor Öhrwall. Jag föredrar, att min teckning stämmer med sig själf framför att den stämmer med *någon* annan.

Det möter för öfrigt ingen större svårighet att i denna sak se, hur landet ligger. Den basis, på hvilken den radikala teorien och den radikala praktiken förena sig, är — denna praktik själf. Så utomordentligt intellektualistisk den moderna

radikala skolan än i en viss riktnining är, så frigör sig dock det teoretiska intresset där aldrig till konsiderationslöst sanningssökande. Detta har alltid sin gifna gräns i viljan till en viss form af lif. Vi påträffa där icke vissa gamla grekiska tänkares eller Spinozas lössläppta konsekvenser. Den moderna radikalismen, tagen som en enda, hel företeelse, låter alltid sin naturalism göra halt inför vissa sedliga och kulturella ideal. Tendensen att förbättra och fullkomna människans tillstånd i den tillvaro, som är den enda af oss empiriskt kända, öfverväger vida alla dess andra tendenser. *Handling*, *arbete*, *agitation*, *reform* stå öfverst på dess program. Lifvets och omgifningens omgestaltning genom fritt, gränslöst vidgadt och stegradt samarbete är för öfrigt den punkt, i hvilken alla vakna människor i vår tid stå eniga. Af den frihet, som är omöjlig enligt den naturalistiska teorien, gör man det mest slösaktiga bruk i sina praktiska yrkanden. Detta visar, att det icke är naturalismen, som behärskar det moderna kulturarbetet, utan detta arbete, som använder naturalismen såsom verktyg. Man ställer först sina lifsmål. Sedan väljer man sina doktriner därefter — visserligen nästan alltid på god tro, d. v. s. i öfvertygelse om deras objektiva sanning, men med en hårdnackenhet i vägran att släppa till sina ögon, när det gäller att på allvar se doktrinernas räckvidd, som ovillkorligen angifver sidoinflytande af »outredda naturkrafter» utanför kunskapsintressets sfär.

Detta tyder i sin ordning på ett djupt liggande praktiskt behof af den naturalistiska världs-

åsikten. Och ingen bör neka, att ett sådant finnes — eller snarare funnits — och att naturalismen gjort ovärderliga tjänster såsom verktyg för kulturens pånyttfödelse. Behofvet gällde att få bort det absolutistiska samhället och den absolutistiska religionen, att spränga sig igenom berg af fördomar, okunnighet och slentrian, samlande sig i vägen för alla framsteg. Härvid behöfde man naturalismen som sprängämne. Man behöfde dess dogmer för att ställa emot den gamla supranaturalismens. Först så kunde den senares tyranni brytas. Men visserligen var man härmed nära att utdrifva djäflar med Beelsebub. Ty den radikala knif, som vändes mot den s. k. absoluta verkligheten, hotade i själfva verket på samma gång den humana kulturens lifsnerv. Men det är detta man vägrar se, det är detta, som realiter söndrar teori och praxis med bibehållande af en blott yttre och konstgjord enhet dem emellan. Det är detta man icke ser, att en kultur, som börjar med att teoretiskt förkasta viljans frihet, rifver upp marken under sig, att den gamla supranaturalismen icke skall och icke kan upphäfvas i annan utsträckning än så långt den är dogmatisk och att man icke vinner befrielse från dogmatismen genom att sätta nya dogmer i stället för gamla. Man förstår icke, att hvarken det synglas, som lånas från naturvetenskaperna, eller det, som lånas från religionen, räcker till för den absoluta sanningen. Man inser icke, att resultatet af dessa åskådningars rifning och slitning om den absoluta sanningen icke kan blifva något annat än bådas relativa,

hvartill visserligen hör den enas relativa primat.

Den teoretiska brytningspunkten med radikalismen ligger redan i frågan om friheten, den totala i frågan om det öfversinnliga i betydelse af det öfvermänskliga. Det är om den senare nu blir fråga.

Den moderna anden sätter med rätta sin heder i att icke tåla motstånd mot tankens sökande, mot rättvisans och kärlekens verk. Hvad förnuft och samvete bjuda måste föras fram, om också det skall gå genom eld. Här hjälper icke att ropa på ärevördig häfd, stadgad ordning eller gudomlig auktoritet. Med omdaningen och fördjupandet af de mänskliga behofven och med tillväxten af kraften att tillgodose dem följer den moraliska nödvändigheten att sätta ny häfd för gammal, bryta hinderlig ordning och förnya sina religiösa föreställningar. All sann kulturutveckling inställer sig självmant i frihetens riktlinie, och tvång får endast användas för att lösa hvad som är bundet, men icke för att slå ner någon verklig frihet.

Så långt äro vi ense, vi alla, som tänka rätt, *emedan* vi tänka fritt. Vi erkänna ingen annan stat än den, som förverkligar våra rättigheter, och ingen annan gudomlighet än den, som fullkomnar vårt eget personliga lif.

Men det sorgliga är, att det stora flertalet köpt denna moderna vy till ett pris så öfvermåttan högt, att köpet håller på att ruinera dem. De ha nämligen därför offrat omätligheten hos sin andliga horisont. Människan tål dock icke vid att lefva

under en glaskupa. Genom en sådan kan hon icke kommunicera med den oändlighet, som är hennes djupaste behof.

Med genombrottet af alla auktoritetssystem har följt en vändning till jordelifvet såsom hela vårt lif, hvilket lämnar utanför sig blott tomma, ofruktbara möjligheter. Det moderna lifvet utgör en afsiktlig tillbakagång till denna antika begränsning till jordetillvaron, som naturligt framgick ur en andlig ofärdighet. Det är det människolif, som *vill* vara sig självt nog och för det ändamålet i evolutionens namn gör våld på evolutionen själf.

Det skall icke nekas, att denna intressets och sträfvandets vändning till den empiriska tillvaron har medfört en oerhörd stegring af lifskänslan och en lika oerhörd rörelse på de flesta kulturområden. Detta blef en gifven följd af krafternas samling kring noga begränsade uppgifter. Den energi, som förr spreds i aningens och längtans rymd, uppbrukas nu omsorgsfullt på bestämdt utstakade arbetsfält. Det tidsförråd, som förr matades ur evigheten, har nu sammansmält till ett mycket begränsadt kapital, hvarmed lyckotörsten får hushålla. Det gäller nu att motivera tillvaron med ögonblickens innehållsrikedom. Man har ej råd att slösa med ett lif, hvars tråd alltjämt täres bakifrån utan att tillväxa framtill. *Arbete* och *njutning* ha alltmer blifvit de punkter, som bestämma axeln för det moderna lifvets rotation. Koncentrationen kring det jordiska måste blifva en koncentration kring ögonblicket, men riktningen

på ögonblicket är riktningen på njutningen. I förhållande härtill har arbetet blott en enda logisk ställning, den att tjäna som medel. Arbetet är de energimättade ögonblick, som offras för de andra ögonblick, som fyllas af njutningen.

Så företer nutidskulturen den konfysa bilden af krafter, som än slå sina väldiga och orädda slag för människovärdig tillvaro, än försänka sig i den arbetets och njutningens narkos, i hvilken andlig frihet och klart medvetande gå under. Hvar ligger bryggan mellan dessa motsatser?

Naturligtvis icke i ett teoretiskt band utan i ett kompromissens ok, som utifrån lägges på dem af den praktiska nödvändigheten att rädda lifvets enhet. Genom denna kompromiss förlorar den högre tendensen mycket af sin renhet och den lägre sin ödesdigra skärpa.

Njutningen är ett ögonblicksvärde, som icke har mera af realitet i sig än nuet, denna punktuella storhet utan utsträckning. Det är ingen fråga om att man icke i vissa lägen kan i hög grad lyckas hålla ute därifrån störande relationer till förtid och framtid. Den cyrenaiska njutningsläran kan dock i icke ringa utsträckning praktiseras. Men villkoret för framgång i detta bemödande att slå bort tanken på *i går* och ännu mycket mer på *i morgon* ligger i den njutandes naiva ställning just till tanken. Framgången är möjlig, så länge impulserna ha makt öfver tanken. Men där tankens makt utbredt sig så oerhördt som i vår intellektualistiska tid — till ett stundom nästan olidligt tyranni, om man så vill —, där visar

det sig snart, huru litet af själfvärde dock ligger i det lustfyllda närvarande och hur dess egentliga värde betingas, ja utgöres af själfva framtidssyftningen. Där framträder med andra ord bjärt det medelbara i lusten, där visar sig, hur ömkligt hvarje försök måste utfalla, som vill göra något annat af lusten än en öfvergående krafternas afkoppling från arbetet för samling till nytt, med andra ord något annat än ett tillfälligt tillstånd, som hämtar sitt värde af att förbereda ett annat. Det finnes i själfva verket ingen glädje hos den tänkande människan, som icke vinner sitt innehåll af stundens framtidsbetydelse. Ett steg mot ett mål, en öppnad utsikt — det är hela dess väsen. Det är blott den rent kroppsliga lusten i all dess flyktighet, som dock i någon grad kan fixeras för sig. Men i den mån lustkänslan förfinas och man fortskrider till behof af en mera andlig och varaktig lust, af glädje alltså, försvinner njutningens makt att omedelbart tillfredsställa. I samma mån visar den då utom sig och infogar sig såsom led i en sträfvan för mål. Nutidsmänniskan, som kanske mången gång är böjd att motivera sitt arbete med de medel till njutning detta producerar, hvirflar omkring som stickan i bakströmmen. Då hon trodde sig vilja arbeta för att sedan kunna njuta, går det i stället upp för henne, att njutningen icke äger något annat värde än att stärka henne till förnyadt arbete. För den människa, som tänker, har arbetet sålunda alldeles uppenbart meningsaccenten på sig, medan njutningen för sin egen skull ter sig alltmera meningslös.

Men den medelbarhet, som måste deduceras fram om njutningen, framstår med ens helt klar om arbetet. Utan ett mål är det ett alldeles tomt begrepp, och då njutningen visar sig oduglig för denna ställning, måste målet sökas på annat håll. Nutidsmänniskan kommer icke förbi den punkten. Mer eller mindre medvetet sätter hon målet i att bereda andras lycka eller i ett fullkomligare tillstånd för kommande släkten. Hon afvinner sitt eget arbete värde genom att ställa det i människokärlekens tjänst.

Det är ingalunda min mening att göra samtidens humana sträfvanden små genom att binda dem vid någon snäft tillskuren och pjunkig filantropinism, som bottnar i idel känslosamhet och som saknar makt att stiga till vida kultursyner. Tvärtom. Jag vet, att denna humanitet icke åtnöjer sig med trängre gränser än dem, som äro satta för hela vårt släkte, eller med ett kortare ideellt perspektiv än den aldrig afslutade fullkomningens. Jag vet, att kulturidéer af stor omfattning bebo öfre våningen af det hus, hvars undre upptages af den omedelbart naturvuxna altruismen. Visserligen innebär det en dimmighet i föreställningssättet, som icke aflägger något lysande vittnesbörd om sinne för sammanhang, när man från radikalt håll släpper själfva jordetillvaron ur sikte vid sina kulturella blomstermålningar och låter fantasien skena upp ända till en världsordning, där »lyckan icke längre är uttryck för individens högsta vilja», »som står högt öfver samhällighetens form», ja, som »vi kunna tänka oss höjd öfver de enskilda

utvecklingsföreteelserna, liksom Plato satte sina idéer öfver verkligheten». När Allen Vannérus så gör — se Handelstidningens resumé af den 9 februari 1903 öfver ett hans föredrag öfver »kulturidealism» —, så öfveranstränger han utan tvifvel sina egna religionsfientliga utgångspunkter och förutsättningar i en grad, som berättigar honom att sammanslå sina höga ideal om sanning, rätt och skönhet till en dunstkrets, som sväfvar *öfver* mänsklighetens hufvud. Dit följer honom icke mången, som för öfrigt delar hans negativa åsikt om religionen. De flesta stanna vackert vid »största möjliga lycka för största möjliga antal människor», och de göra visserligen rätt i att icke leka med andra såpbubblor än dem, som spricka inom synhåll.

Men här spelar den radikala idealismens höjdläge ingen roll. Vi vilja gärna acceptera Vannérus' »kulturidealism» såsom krönet på hela den moderna tankebyggnaden. Vi undgå därmed åtminstone förebråelsen att måla skam på väggen för att sedan få piska honom. Och vi få icke desto mindre fram den i själfva verket i sista hand afgörande brytningspunkten mellan radikalismen och vår åskådning, den punkt som sedan icke vidare låter omlägga sig.

Det i djupaste mening karakteristiska för den förra riktningen är, att den söker störta den Atlas, som för de religiösa människorna uppbär idéernas himlahvalf, och förlägga detta hvalf omedelbart på människans axlar. Idéerna och idealerna äro här icke längre uttryck för och af människans samlif med en högre makt, alltså af denna makt själf,

utan uteslutande af mänskliga tankar, önskningar, förhoppningar och viljetendenser. Hvad som här är borta är det individuella lifvets fördjupning och stegring till ett öfvergripande personligt samhällsväsen och i sista hand till en allpersonlig enhet, som uppbär den förnuftiga lagen för utvecklingen och utfyller svalget mellan vilja och kunna, hopp och verklighet.

Empiriseringen eller psykologiseringen af de religiösa idéerna upphäfver dock icke utan vidare deras kraft. Men de kunna utöfva den endast på det villkor, att de förmå häfda sina lifsvärdens företräde inför den mänskliga intelligens, som jämför dem med sina omedelbara enskilda njutningsimpulser och vinstintressen, och på det sättet kunna ställa lockande mål för människoviljor. Hvad häfdandet inför intelligensen angår, så är detta nödvändigt på högre evolutionsstadier, där idéerna dock icke kunna fasthållas såsom fetischer, som kasta oss ned i stupid tillbedjan. Och hvad förverkligandet enbart genom människoviljor beträffar, så nödvändiggör denna uppfattning af kulturidealismen, att denna senare lägges på den gränslösa sträfvans sträckbänk. Här måste man söka komma högre och högre upp på berget endast genom oupphörligt förnyade egna ansträngningar utan att kunna fatta en hjälpande hand, som räckes ned. Det är frånvaron af denna hand, som är det afgörande. Därför att den saknas, kommer berget också alltid, till trots af alla ansträngningar, att nå öfver hufvudet på klättraren.

Man får komma ihåg, att idéer aldrig äga någon omedelbarhet. Fördenskull kunna de heller

aldrig med rätta sägas i sig vara rent ursprungliga värden. De kunna vara representanter för värden, som genomgått reflexionsbehandling, men icke mera. De sammanfatta i föreställningen verkligt omedelbara värden till grupper. Därför är det en ren orimlighet att från kulturidéerna bannlysa reflexionen och begära, att de skola verka som instinkter och drifter. När de omedelbara värdefaktorerna i lifvet höjas till idéplanet, så förutsätter detta, att de blifvit utsatta för analys. Blott hvad som i denna analys har häfdat sitt värde, får sedan bibehållas såsom ett teoretiskt giltigt ideal. Komma vi genom evolutionen icke till en ny omedelbarhet, ett nytt lifsinnehåll, utan blott till idéer, d. v. s. till abstrakta uttryck för det lifsinnehåll, från hvilket evolutionen startade, så ha vi alldeles icke vunnit några nya värden. Vi ha visserligen »förädlat» råvaran och bidragit till dess allmännare spridning, men detta blott under den förutsättning, att den motivering af värdet, som först direkt gafs af den dunkla känslan, nu kan framläggas för och bekräftas af reflexionen. Den naturvuxna altruismens förädling till kulturidealism är därför i grunden beroende af hur pröfningen af de altruistiska värdena inför den individuella intelligensen utfaller. Härmed skingras skenet af att denna kulturidealism skulle gifva lifvet ett nytt innehåll utöfver de altruistiska instinkterna. Ingen råvara kan förädlas öfver sina egna inneboende möjligheter. Lera är intet annat än lera äfven i vaser.

Fordran på att idealen skola ställas till räkenskap inför förståndet stämmer för öfrigt förträffligt,

ja, sammanfaller med den åsikten, att vetenskapen i vår tid kan ge en tillräcklig ledning åt lifvet och att sedligheten alltså icke längre har att stödja sig på religionens föreställningar utan på vetenskapens sanningar. Så formulerar i själfva verket den ateistiska riktningen sin ståndpunkt, där den nått en högre självmedvetenhet. Man är därför uppfordrad att fråga, på hvilka grunder och bevis den moderna vetenskapen stöder sin lära om de sedliga värdena. Härvid måste man då noga komma ihåg, att bevisföringen icke får utgå från samhällets utan från individens egen synpunkt. Ty där sedlighet från början väsentligt bestämmes såsom ett med samhällighet, där är det en löjlig cirkel att motivera sedligheten med samhällsintresset. Det kan ej vara sedlighetens samhällsbevarande karaktär, som ger den värde, utan hvad som måste visas, det är samhällighetens nödvändighet för värdet af den enskildes lif.

Kantänka — samhälligheten ligger i människans natur, hvarför det innebär ett våld på naturen att försvaga och motarbeta altruismen i stället för att på allt sätt vårda och stärka densamma. Det är alldeles nog att häremot resa denna fråga: Hvad allt ligger icke i naturen? Månne icke det hår jag klipper, den tand jag drager ut, de fördomar jag aflägsnar hos mig och andra, ja den råaste egoism och vidrigaste perversitet?

Men människornas intressen äro ju enligt all erfarenhet naturligt och objektivt förknippade, så att där en lem lider, där lida alla? Ja, mycket riktigt — såframt ej intressenas antagonism är

minst lika naturlig, såframt det ~~icke~~ kan visas, att det mänskliga samlifvet icke i stor utsträckning står och alltid måste stå under lagen »den enes död den andres bröd» och slutligen försåvidt *den* kan öfverbevisas om att missuppfatta sitt eget bästa, som med sin person ställer sig i en laglös undantagsställning till samhället och »fördomsfritt» begagnar sig af den enfald och godtrogenhet hos andra, hvarpå han anser samhällsmoralen hvila och hvila på en grund så fast, att den med säkerhet håller i *hans* tid.

Men vi ha ju faktiskt det bästa bidraget till vår lycka i medglädjen öfver andras? Ja, såframt icke mitt temperament låter mig föredraga de motsatta känslorna och njutningsegoismens odämpade heta solstråle framför medkänslans baksol.

Dock — vi vore ju rätt och slätt djur, om sanningens, rättens, det godas och det skönas ideal lämnade oss oberörda och icke förmådde väpna vår vilja med handlingsdrifvande motiv, som kunde upptaga kampen med den råa egoismen. Kulturen står i idéernas tecken, och i det tecknet skall den segra. I idéerna ha vi den säkra och orubbliga grunden för vår sedlighet.

Jag vet, att man drifver mycken kult med idéer i vår tid, och jag känner också orsakerna till att bildningen söker ersätta patriotismens och religiositetens personliga värden med dessa tunna surrogat. Man möter ett motstycke härtill på den rena naturåskådningens fält, där lagarna alltmera fått träda i stället för de reala krafterna.

Naturligtvis är intet annat än godt att säga om denna rörelse hän mot det abstrakta, så långt som den tillika innebär rörelse mot ökad kunskap och klarare medvetande, hvilket tvifvelsutan i största utsträckning är fallet. Men förtroendet till det abstrakta kan drifvas öfver all rimlig gräns och urarta till en öfvertro, som väl kan synas förklarlig men visserligen aldrig vetenskaplig. I mystik hamna vi ju till sist, vi alla som tänka. Men det är skillnad på mystik och mystik, på den sorts, som vet, hvar begreppet slutar och det icke begripna tar vid, och den sorts, som med en mer eller mindre tät bindel för ögonen smugglar in de mystiska varorna under vetenskapliga etiketter och på det sättet befriar dem från kritisk revision.

Man borde dock numera veta, att alla s. k. naturlagar äro subjektiva uttryck för ett helt, som i sig är fullständigt oåtkomligt, och att de i hvarje fall endast äro tecken af de gränser, som mänskligheten tills vidare stannat inför under sin kamp med ändligheten. Naturlagarna äro inga trollformler, hvarmed man bryter naturens sju insegel. De äro blott lifvets verktyg. Det finnes intet annat än lifvet och dess gränser. Det finnes ingen prinsessa, som sofver i berget, inga hemligheter hos en i sig varande natur, det finnes ingen bakomverklighet. Nedanför anden är blott gränsen, och den gränsen heter det rent undermedvetna. En löjlighet att döpa detta till ting, verklighet, kraft eller lag! Det är helt enkelt det mörker, där föreställningen och det föreställda falla ihop, där alltså ingenting vidare föreställes. Det är den

bergvägg, mot hvilken människan — grottdjuret i sin vattensamling stöter hufvudet hvar gång det rör sig tillräckligt länge i rak riktning. Den väggen är den orsaksforskande vetenskapens sista ord. Den begränsar ock vår beundran för denna vetenskaps makt. Drifver man denna beundran längre, så offrar man sin intelligens på vetenskapens altare. Och det offret gör hvarken människan eller vetenskapen större.

Man borde numera också veta, att, lika litet som man med sina abstrakta begrepp kommer åt någon i sig själf grundad orsak, lika litet sammanfalla de allmänna etiska idealen med de krafter, hvarur våra sedliga och sociala handlingar verkligen framgå. Förutsättningarna för vårt verkliga sedliga lif falla också mer eller mindre »utom» vårt medvetande, fastän alldeles icke på samma sätt. Om det orsakssökande förståndet drifves ned under medvetandet till en där liggande, alldeles mörk omedelbarhet, så föres det värderande förnuftet upp till det öfvermedvetnas omedelbarhet. Detta senare betyder för oss här intet annat än att de värderande vetenskaperna till sist alltid finna personligheten och dess värden öfver sina motiveringar och värderingar. Det sedliga lifvet utgår alltid från en personlig omedelbarhet såsom sin grund. Det är denna omedelbarhet, denna omotiverbarhet, som är den sedliga makten. Af denna makt äro idéerna endast reflexer. De likna termometern, som själf hvarken värmer eller kyler, fastän den röjer den värme eller kyla, som förefinnes alldeles oberoende af honom. Idéer göra

ingen god, men de kunna vara tecken af en sedlig bestämdhet, som finnes på det personlighetens djup, där ingen värdereflexion försiggår, och de kunna tjäna som ovärderliga instrument för den sedliga kulturen.

Det finnes väl knappast något man så smärtsamt saknar hos vår tids bildning, som just en rätt insikt i det abstraktas verkliga betydelse. Ingenting påtrycker så denna bildning omogenhetens märke som just öfvertron på det abstrakta. Intellektualismen var det förra århundradets dödssynd och är vår arfsynd. Att vetenskapen skulle kunna ersätta religionen är ingen bit rimligare än att knif och gaffel skulle kunna ersätta maten.

Vetenskapen innehar sannerligen en så utomordentligt hög rangplats inom vår kultur, att den icke behöfver lefva som parasit på andra andliga makter. Den bringar det flytande andliga lifvet i fast form, katalogiserar dess innehåll, ekonomiserar med dess resurser, sprider dess skatter och gör dem användbara för de mänskliga behofven. Men ändock är detta blott dess lägre sida. Vetenskapen gör mer än utbreder lifvets makt inom ett redan vunnet område. Den förbereder ock eröfringen af ett nytt. Dock aldrig någonsin så, att den själf i första hand skulle upptäcka nya världar eller skänka nya ögon. Den öppnar inga alldeles nya synfält, som den beskrifver för oss, och tvingar icke in vår känsla och vilja på helt nya vägar. Teorierna skrifva inga lagar för viljan — de göra henne blott medveten om förmågans tillfälliga begränsning —, och

begrepp går icke före lif. Men den vetenskapliga reflexionen upplöser gifna ståndpunkter genom att hjälpa oss att förbruka deras resurser, framkallar därigenom nya behof och tvingar på detta sätt upp lifvet i nya former af skapande omedelbarhet, af personlig makt och personligt innehåll. Vetenskapen belyser vårt läge med alla dess skrankor och låter oss just därigenom tryckas af skrankorna. Den viljebefruktade fantasien spränger då gränsen genom att lösa de af gränsen framkallade problemen. Vetenskapsmannen bevisar sedan hvad geniet har upptäckt. Den förre uppmäter det nya land, som det senare nått — en dubbelprocess, som för öfrigt mycket väl kan försiggå i samma hjärna. Den filosofiska kritiken finner våra sociala och religiösa tillstånd trånga och olidliga, men det är endast viljans positiva expansionskraft, som bryter sig ut därur. Det är endast den omedelbara kraft-tillförseln, som förnyar oss. Det är undret af det inre växandet, som är utvecklingens och framstegets djupaste kraft. Blott genom att höja brister och ändlighet till medvetande bidrager förståndet till att lyfta utvecklingen till högre plan.

Därför är det en otillbörlig inkräktning på främmande gebit, när vetenskapen vill lagstifta för lifvet. Dess tjänare är den, men icke dess herre. I ett fullkomligt lif har den ingen plats — lika litet som läkarens konst, där sjukdomar äro uteslutna, eller juristeriet, när brottet har mistat sin betydelse. Om mänsklighetens mål tänkes vunnet, så gå alla vetenskapens frågor in i och under i det fullkomliga lifvet. Ingen frågar längre,

då intet behof mera föreligger. Vetenskapen arbetar på att göra sig själf öfverflödig. Den, som klättrat uppför stegen och ej ämnar sig ned igen, kan sparka bort den. Att besvara en fråga betyder ytterst att borttaga den disharmoni, som gaf anledning till frågan. Hur paradoxt det än låter, måste vi vänja oss af med att af vetenskapen vänta några afslöjanden om en verklighet bakom företeelsen. Den transsubjektiva frågeställningen är en gengångare från den gamla metafysikens dagar. Vi måste lära oss inse, att vetenskapens och kunskapens enda rotfäste är subjektiviteten och att de häfda sin objektiva sanning blott genom att tjäna den kultur, som arbetar på lifvets fullkomning. Men se vi så på kunskapens ställning, då veta vi med detsamma, att den alltid blott är ett vapen i det personliga lifvets hand och att den i hvarje fall har öfver sig såsom sin princip en form af detta lifs omedelbarhet, en omedelbarhet som icke faller *under* medvetandet utan *öfver* det, emedan detta senare väl kan och måste lineärt intränga i detta omedelbara men aldrig förmår att omspänna det. Det är det enda, som kan trösta oss öfver vår ställning, att viljelifvet står i sådant förhållande till vår tanke. Hur vore det, om människotanken fångade utvecklingens krafter och mål i sitt kategorinät? Det kan den säga, som vet, att hvarje mål upphör att vara ett mål, när förståndets abstrakta belysning faller rätt skarp därpå. Vore icke den abstrakta tanken ett oumbärligt medel att röja väg för nya lifsformer, så kunde man visserligen ifrågasätta dess värde i det stora hela.

Denna åsikt om en omedelbarhet, som i hvarje fall står öfver tanken, bekräftas på ett lysande sätt af en blick på de olika grundställningar tanken kan intaga. Den realistiska naturvetenskapen, som beskrifver det åskådliga, har öfver sig själen, som tänker och vill, medan den beskrifver. Sedan indrages själslifvet inom det vetenskapliga synfältet såsom föremål för den empiriska psykologiens betraktelse. Ofvan gränsen för denna betraktelses ännu fasthållna naturalistiska nödvändighet ligga den fria människan och det fria samhällslifvet — såsom uppgifter, sparda åt historia, etik och sociologi. Den klassiska behandlingen af dessa vetenskaper anses fordra, att den religiösa makt, som förverkligar sig i alla historiska företeelser, hålles helt och hållet utanför. Men krafvet på undersökning af den religiösa omedelbarheten växer dock organiskt fram ur de historiska vetenskaperna för att ändtligen analysen af det religiösa lifvet skall peka på en högsta omedelbarhet, en det fullkomliga och fullständiga värdets krets, där äfven de religiösa sträfvandenas böljor lägga sig till ro och dit de inom religionen ännu kvarstående motsatserna försonade ingå. Det omedvetnas gåta nedåt och det öfvermedvetnas mystik uppåt — det är människotillvarons absoluta gränser. Mellan dessa gränser rör sig nu lifvet framåt, alltjämt brännande sina skepp bakom sig; att förbruka det är att förklara det och att vinna det.

Men mystik är dock halfdager. Därför kan man i hvarje fall i detta ljusdunkel skymta konturerna till den omedelbarhet, som är princip

för den intellektuella energiens arbete. Därför har man ock att i hvarje fall, så långt möjligt är, klara sin ståndpunkt såsom människa, innan man kan med framgång gripa sig an med tänkarens problem. Detta klarande innebär, att man sätter sitt tankearbete i bestämdt sammanhang med bestämda personliga erfarenheter och upplefvelser. Individualiteten är ljuskällan inom tankens värld, men blott denna källas *brutna strålar* kalla vi vetenskaplig sanning.

Det kunde synas, som om dessa vyer öfver vetenskapens och det abstraktas betydelse onödigtvis fört oss bra långt på sidan om vår altruism och samfundssolidaritet. Så förhåller det sig dock i själfva verket alls icke. Det var nämligen vid en fullständig, fastän schematisk undersökning af vårt ämne alldeles nödvändigt att pröfva den principiella hållbarheten hos de ideella hakar, hvarpå man vid en lagom hög humanistisk bildningsgrad och ett lagom stort skarpsinne alltid visar sig benägen att fästa de sedliga värden man vill behålla, äfven sedan man rensat bort all metafysisk och religiös surdeg ur sin etik. Dessa hakar heta ljusets, frihetens, rättens, det godas, människokärlekens idéer.

Om dessa veta vi nu, att de endast äro tolkningar af rörelserna inom vårt individuella lif. Vi veta, att deras värde helt beror af det, som de verkliga motiven till våra handlingar hafva, dessa lefvande motiv af hvilka idéerna blott utgöra torkade preparat. De tjäna det sedliga handlandets kontinuitet, d. v. s. karaktärs-

daningen, på det sätt, att de såsom schemata inskjuta sig i tomrummen mellan det sedliga lifvets kraftfyllda omedelbarhetsmoment och vikariera för dess impulser, därigenom hindrande tråden att brista. De äro för karaktären hvad kartan är för geografen, tekniken för konstnären, dogmatiken för teologen. Men de kunna icke jämföras med själfåskådningen, inspirationen, tron. De äro blott värden i andra hand.

Jag fastslår alltså som min mening, att hvarken den radikala naturdoktrinen eller den radikala kulturidealismen kan för intelligensen begrunda den moraliska nödvändigheten af det altruistiska handlandet. Den senares impotens bör ligga i öppen dag, tillbakafallande som den vid första stöt är på den förra. I grunden är det dock ej bättre ställdt med begripligheten hos en blind natur och en blindt nödvändig naturlig evolution, hvars vägar man jämrar sig öfver, där de draga fram öfver historiens fält, och som man vill göra räta med mänsklig beräkning och fri föresats, eller hos en människokärlek, som härledes ur själfviskheten. Dessa oöfvervinneliga svårigheter borde verka klarande på ståndpunkten och återkasta den på dess, teoretiskt sedt, enda verkliga underlag, den naturliga omedelbarheten hos den sinnliga människan med hennes s. k. stolta drifter och nobla själfhäfdelse. På henne pekar följdriktigheten med en fingervisning, som icke borde kunna misstydas. »Max Stirner» är den tankerena spetsen af Herbert Spencer, hvad kronologi och historia än ha att invända.

Svagheten i den radikala läran är omöjligheten att uppvisa ett hållbart samband mellan människorna, som kan låta oss i altruismen se en tanke och icke en fetisch. På ett sådant samband kan endast religionen lämna en tillräckligt tydlig hänvisning. Hvad ha vi då att förstå med den religion, hvars begrepp organiskt växer upp ur denna rot?

Jo, allmänt taladt, en osinnlig »ort» i hvarje människas själ, där *jag* verkligen är *du* och *du jag*, där jag med en bestämd mening kan fasthålla en sådan enhet, hvars frånvaro skulle betyda en ohjälplig lucka i min lifsåskådning och omöjliggöra hvarje verklig framstegslinie, ställande mig i en värld, där jag icke förmådde orientera mig såsom förnuftsvarelse. Problemet kan icke lösas genom vädjan till en meningslös självfuppgifvelse; det kan lösas endast genom att peka på den punkt hos jaget, där detta i sin egen utvecklings namn går öfver sig självt — icke för att tappa bort sig i abstrakta dimmor utan för att finna och vinna sig i det väsende, som är allt lefvandes själf lefvande, omedelbara enhet.

Jag skulle här nöja mig med att säga: *religionen har faktiskt löst detta problem om jaget och duet*, såframt icke en farlig tvetydighet måste än afgjordare aflägsnas. Man kunde nämligen vara benägen för att uttunna religionsbegreppet till tanken om lifvets evighet och om en sedlig världsordning, seende en tillräcklig verklighetsgrund till kärleken till nästan i öfvertygelsen om obrytbarheten af de band, som alltid skola binda människorna samman — under ett lif, hvilket alltjämt

pånyttföder sig i nya och högre faser. Man kunde härvid vilja gå förbi gudstron.

Om vi ägna någon mera ingående uppmärksamhet åt förhållandet mellan gudstro och odödlighetstro, skola vi finna, att all ursprunglighet och omedelbarhet faller på den förras sida, medan den senare blott har en härledd natur. Därför utgör gudstron väsendet i religionen. Det är ju omedelbarhet vi söka, icke därpå hvilande abstraktioner.

Det ligger i sakens egen natur, att sådant som odödlighet och en allt öfvervinnande sedlig världsordning icke höra till det, som af oss kan upplefvas eller omedelbart erfaras, utan måste betraktas såsom följder och tolkningar af personliga tillstånd och tilldragelser. Lika litet beteckna de på något vis bindande slutsatser, dragna ur enbart psykologiska och etiska premisser. Om det är hart när en löjlighet att bygga tron på själens individuella odödlighet och det godas fortskridande seger på en mer eller mindre dimmig och motsägande naturteleologi, så utgör det åtminstone ett förnuftets vågstycke att grunda dem på våra önskningar och förhoppningar, vår rättskänsla och vårt »freudiges Rechtthun». Vår ställning i världen, sådan den ter sig utan religionen, tillförsäkrar oss visserligen ingen annan rätt än rätten att sträfva för det ovissa och att därvid, så långt vi förmå, sluta till ögonen för den omedgörliga hårdheten hos det material, i hvilket vi arbeta, och för den oöfvervinneliga gränslöshet, som synes så ägnad att göra allt vårt sträfvande hopplöst.

Det moment i religionen, som kan omedelbart erfaras, är ensamt gudsförhållandet. Ensamt detta betecknar en ny insats i utvecklingen, fröet till ett nytt lif och rättstiteln till våra förhoppningar. Tron på odödligheten och det godas slutliga seger åter är en funktion af gudstron, det element, som grundlägger religionen.

Religionen är känslan af mänsklighetens personliga enhet, af Gud såsom kulturens personligt och individuellt lefvande ande, i hvilken vi alla lefva, röras och hafva vår varelse. Det är ej sant, att människorna kollektivt uppbära kulturen. Åtminstone ligger häri endast en förberedande sanning, som måste vika för insikten i att den rätta bäraren är den högre enhet i alla mänskliga sträfvanden, utan hvilken den moraliska nödvändigheten af deras samriktning aldrig skulle kunna förklaras, vårt bästa hopp hvila på lösan sand och lifvets djupare betydelse och intresse gå förlorade. Religionen är nödvändig såsom förklaringsgrund för den sedliga kulturen, fastän verklig endast genom personlig erfarenhet.

Vid begripandet af religionen beror numera allt på att man insätter den på dess rätta plats i tillvarons perspektiv.

Först borde vi utan någon svårighet kunna bli ense om deras enfald eller dårskap, som till hvarje pris vilja låta religionen konkurrera med naturvetenskapens kosmogoniska teorier, med darwinismen eller någon annan form af orsakssökande naturforskning. Detta vårt omdöme drabbar i första rummet de religionsfiender, som ställa

sin fiende i en sådan belysning, att hans vara eller icke-vara skulle bero på hur han står sig i en slik konkurrens. Strängt taget kan omdömet knappast träffa några vänner till religionen, ty hvar finnas väl i vår tid sådana, som så hårdt knyta t. ex. kristendomens väsen till den mosaiska skapelseläran och yttre världsbilden öfver hufvud, att den därmed står eller faller? En sådan frågeställning användes numera knappast för annat syfte än för en massagitation, som ej är så noga med sina medel. Det är kunskapsrika och skarpsinniga personer ovärdigt att vid sin religionskritik vända sig mot en rå bokstaflighet, som knappast någon numera på fullt allvar gör identisk med anda och lif, och hembära segrar öfver »döda bokstäfver». Och det kommer förtalet nära, när man baserar sin karakteristik af motståndare uteslutande på deras lägre och lägsta sidor. Aldrig ställes viljan till sanning på ett osvikligare prof än när det gäller att blanda färgerna till målningen af det objekt eller subjekt man vill kritiskt till lifs.

Det veta vi dock, folkupplysarne förutan, att världens skapelse af ett personligt väsen hvarken låter på något sätt åskådliggöra eller föreställa sig eller får träda hindrande upp ens emot vetenskapens skiftande hypoteser. Vi veta det så mycket bättre, som det är en uppenbar tanklöshet att docera om ett första upphof till världen, då allt hvad orsak heter måste förläggas *inom* världen och till bestämda förteelseräckor däri. Detta står så klart för oss, att vi

på intet sätt vilja om oss aflägga det fattigdomsbeviset, att vi bedöma symboler, dessa människotankens nödrop, efter deras bokstafsbetydelse. Och om linien mellan bokstaflighet och andlighet ännu alldeles icke på det hela blifvit tydligt dragen af våra kristna kyrkor, känna vi både de historiska och de aktuella anledningarna därtill. Denna linie kan i kyrkans bekännelse icke dragas utan hänsyn till hvar den psykologiskt går fram hos genomsnittet af en viss tidsålders människor.

För det andra kunna vi ock ena oss om att inga mysterier af något slag, inre eller yttre, få fritaga oss från arbetet på våra sedliga uppgifter och att den religionsform dömer sig själf, som kränker vårt samvete, hämmar vår frihet och vår utveckling eller i något afseende nedsätter vår mänskliga prestationsduglighet. På denna punkt bryta sig traderad religion och kämpande kultur i vår tid skarpt emot hvarandra. Här sker något, här står något på spel. Här står andens vittnesbörd i samvetet emot en yttre form, men här står ock det utåtvända moderna kulturlifvets tilltagande tomma rastlöshet emot själfviss innerlighets saliga ro. Här kan mycken indignation vara på sin plats, ja krigarafsikten att såra och döda. Där människokärlekens äkta pulsslag vibrerar i harmen och huggen, på den sidan ställa vi oss, vetande, att där ha vi ock den enda religion, som kan betyda något för vår del.

För det tredje medgifva vi, att Gud och religionen icke kunna formas till tankar, som ut-

göra den absoluta afslutningen på vårt tankelif. Vi veta, att det öfvermedvetnas perspektiv förtonar i en värdets mystik, som griper öfver allt enbart personligt. Vi veta med andra ord, att de religiösa verkligheterna liksom alla andra verkligheter höra till menniskoandens relativa värld, att de äro tolkningar af dess gränser. Vi göra oss således icke skyldiga till dogmatism åt något håll. Men vi känna, att lifvet innerst är honung och icke galla. Vi tro på ett absolut lifsvärde, med hvilket medvetandet punktuellt kan göra sig identiskt, men veta för öfrigt, att vi i föreställning och tanke endast kunna ha *representanter* för detta absoluta. Vi gifva O. E. Lindberg rätt, då han i sin själfulla bok om »framtidens kristendom» visar sig icke frukta det öfverpersonligas mystik, enär han insett, att »det högre också alltid äger det lägres fullkomlighet hos sig», af hvilken insikt man är skyddad för faran att falla ned i naturalism och panteism, då man på andra sidan om alla personliga föreställningar finner och fastslår den absoluta omedelbarheten. Till ett sådant fall kan man aldrig göra sig skyldig, om man funnit sanningens och verklighetens väsen i den sedliga friheten, frihetens positiva makt i religionen och i religionen lärt sig se *uppenbarelsen för oss* af den lifvets rena förnuftighet, som momentant röjer sig i vår känslas innersta helgedom. Sådant synes bli alltmera förbehållet de teoretiker, som af sitt vetande hindras att vara tänkande människor och som omgärda sin s. k. världsåsikt med en enskild vetenskapsgrens trånga gränser.

Under vår sträfvan att göra vår plikt och förverkliga våra ideal skall alltid förr eller senare en känsla af hopplös oförmåga smyga öfver oss. Detta bestyrkes af all mognad erfarenhet och all djupare själfpröfning. Vi vilja i detta sammanhang anföra några ord af *Rudolf Eucken*, som i sitt storslagna verk öfver religionen med gripande styrka skildrar den humana kulturens djupa behof af religionen, skall den icke förtvina af brist på näring och förvridas till karikatyr af nödvändigheten att spela komedi.

»Väsentligt för det andliga lifvet är dess lösgörande från själbevarelsens naturdrift, dess öppnande för ändamål af allmän och objektiv art. Moralen visar detta med särskild tydlighet. Ty hur olika den uppfattas och motiveras, så finns intet tvifvel om att den innehåller en inskränkning af denna drift, en underkastelse under allmänna normer. Men hur står det till i verkligheten med utbildandet af en sådan sinnesriktning? Väl breder sig ett sken af moral, osjälfviskhet och offervillighet öfver hela kulturlifvet, väl framhålla samhällsinrättningarna stora mål, och väl tillförsäkra vi hvarandra i samhällslifvet oupphörligt ömsesidigt deltagande, kärlek och högaktning. Men om någon tar detta sken för sanning, blir han snart besviken; de förmenta guldmynten visa sig snart vara blotta räknemarker; den s. k. lefnadserfarenheten betyder i grunden intet annat, än att detta sken genomskådas och upplöses. Så hafva af ålder pessimisterna men icke optimisterna namn om sig att vara de yppersta män-

niskokännarne. En noggrannare undersökning upptäcker snart i organisationen af samlifvet, att det egna intresset där användes som den drifvande kraften. Individerna vinnas icke därigenom, att man ställer för dem höga mål ofvan deras enskilda lifskrets, utan genom fördelar, som förespeglas, och genom nackdelar, hvarmed man hotar. Ju fastare de individuella intressena kedjas vid samhällssystemet, desto säkrare äger detta bestånd. Hur illa skulle det fara, om det blott stödde sig på kärleken till det goda och afskyn för det onda! — — — — —»

»Öfver svagheten hos våra andliga och moraliska drifkrafter kan alltså intet tvifvel råda. Men, märkvärdigt nog, spjärnar människan med all makt mot att tillstå detta faktum. Genom allt lif och alla samhällsinrättningar går en sträfvan att ställa sig i en bättre dager och visa sig ädlare och större, än man verkligen är. — — — — — Så hycklar människan icke blott inför andra, utan äfven inför sitt eget medvetande skrufvar hon upp sig i höjden. Häraf detta spel utåt och inåt, som af gammalt framkallat satirikernas bittra hån, sanningsvännernas glödande vrede och de etiska naturernas djupa smärta. Här möter ett problem: hvarför sky vi att tillstå ett oförnekligt faktum, hvarför finna vi oss icke i ett tillstånd, som omgifver oss på alla håll? Det måste dock finnas en dold motkraft — — — —.»*

---

* Se »Der Wahrheitsgehalt der Religion» von Rudolf Eucken, Leipzig 1901, s. 71 ff.

Vi se här den gränslinie framhäfva sig, utmed hvilken religionen tydligast träder fram för att öfvertaga sin för allt förnuftigt lif och all förnuftig utveckling nödvändiga funktion. Det är där, hvarest den sedliga viljan skall öfvergå från maktlösa tendenser till verkningsfull handling, där kulturen skall samla oss kring en positiv uppgift och instyra oss i en verklig framstegsriktning, som icke kröker sig i förtviflad kretsgång.

Krafvet och lagen kunna icke befria oss från tvång och vanmakt. Detta kan endast ske genom känslan af lifvets oändliga värde i och med kärleken. Men *religionen är, positivt sagdt, just känslan af kärlekens oändliga värde.* Därför utgör hon sedlighetens och samhällighetens oumbärliga förutsättning. Hon förklarar samhället med kärlekens makt att lyfta oss öfver oss själfva.

För full tydlighet fordras nu en sista afgörelse. Ty väl kan man vara förvissad om att nå samförstånd och bifall, när man i detta sammanhang nämner kärlekens namn, men meningarna gå starkt isär, så snart det gäller att bestämma den religiösa kärlekens väsen. Här står den åsikten, att kärleken till nästan uttömmer religionens hela innehåll och att blott en blind öfvertro kan inlägga något mera däri, mot den åsikt, som anser, att endast utansidan af religionen härmed är berörd. Här står den kärlek till nästan, som vill vara sig själf nog, mot kärleken till Gud och kärleken till nästan såsom grundad i denna förra.

Är det nu verkligen så — det måste man här fråga sig —, att kärleken till andra männi-

skor skänker lifvet det tillräckliga innehåll, den lyftande och upprätthållande kraft, med ett ord det oändliga värde, som humanitetens, samhällslifvets och kulturens självbesinning pekar hän på som på sitt oeftergifliga villkor? Ja, då har ju vår tankegång vridit sig i en erbarmlig cirkel. Ty det står från början klart, att, om människolifvet kan reda sig på egen hand, kräfver det ingen religion och ingen kärlek till Gud. Men det var just denna människolifvets själftillräcklighet vi funnit oss nödgade att förneka.

Ja, till kärleken hänvisas vi, hur vi än vända och vrida på vår ställning i världen, såsom till den enda frälsande och allt förklarande makten. Må vi då utan förstoringsglas se på hvad den blotta kärleken till andra människor kan betyda för oss! Härvid är först att taga i betraktande, hur mycket af självbedrägeri, af slapp eftergifvenhet, af blandadt och orent motiv, som usurperar namnet. Sedan måste undersökas, om den lilla smula af rent värde, som efter en sådan ärlig rannsakan kan återstå, förmår skänka oss kraften att bestå i pröfningarna men också till trofast arbete på det gemensamma bästa och till ljust lefnadsmod.

Det är grundtanken i min skrift mot Ellen Key, att blott kärleken till något, som helt står öfver människotillvaron (om det också endast från dess ståndpunkt kan af oss skönjas och formuleras), skänker vårt lif, både privat och samhälligt, en förnuftig mening. Här går samma tanke igen — med tydligare och starkare ton på samhällig-

heten såsom den punkt, där religionsfunktionen måste gripa in i den förnuftiga utvecklingen, och med bestämdt framhållande af det omedelbara och personliga såsom väsendet i religionen, medan det ideella blott betecknar en abstrakt spegling.

I den ateistiska *socialismens* brännspegel kunna helt visst alla strålar af en modern radikalism, som förstår sig själf, samlas, och af den hetta, som där utvecklar sig, skola de gifna rätts- och religionssamfunden antändas och smältas ned, såframt någon makt rår med det. På hvilket annat håll än hos socialismen skulle vi väl kunna söka den äkta och rena kristallisationsformen af samtidens radikala idéer och sträfvanden?

Den äldsta politiska grupperingen var *naturstaten* med dess variationer — familje-, ståndsoch kaststaten —; denna har efterträdts af den blotta *rättsstaten*, som nu genomgår den kris, ur hvilken *kulturstaten* håller på att framträda. Fortgången från form till form bestämmes alldeles uppenbart af en alltjämt vidgad samhörighetskänsla.

Naturdriften och blodsbandet voro de första samhällsbyggande makterna, och deras styrka har framför allt röjt sig i en sammanhållning, som visat sig verksam ännu vid blodsförvantskapens förtunning nästan till omärklighet.

Om den primitiva staten växer upp ur den rena naturen, så leder rättsstaten sitt ursprung från sed och historia. När ett samlif inom en större krets började visa sig räntebärande i en fond af gemensamma seder och minnen, öfver-

togo medvetandet och den afsiktliga viljan alltmera de samhällsbildande funktionerna. Hvarje folk i ordets egentliga mening är en produkt af sin egen historia. Det blir till och växer under arbetet på sig själft. Det bestämmande för dess egenart blir hvad det gjort af sig själf, medan naturbestämdheten får träda i bakgrunden. Öfver kärleken till den fläck, där jag föddes, höjer sig känslan för den valplats, där mina fäder skuldra vid skuldra värjde sig mot den påträngande fienden, för de fält, som de uppodlat, öfver hufvud för de gemensamma minnen, hvilkas boll tiden rullar förstorad från släktled till släktled, men kanske mest för de lagar, seder och bruk, som gifva riktning, gestalt och trygghet åt mitt lif och min verksamhet. Det högsta uttrycket för ett folks solidaritet är *rätten*. I lagarna ger det sin djupaste egenart.

Vi veta, att rätts- eller folkstaten upptagit religionen i sig icke blott såsom ett berättigadt element utan ock som en oumbärlig sammanhållningskraft. Det ligger dock icke i denna stats natur att frigöra denna kraft öfver de gränser, som det historiskt gifna rättstillståndet i hvarje fall uppdragit. Mången gång har den visat sig som ett ur politiskt synpunkt farligt sprängämne. Religionen intager därför aldrig inom rättsstaten en ledande ställning utan behandlas där alltid blott såsom ett synnerligen viktigt verktyg.

Kulturstaten kan icke stå på någon annan basis än mänsklighetssinnets. Själft ett utvecklingens barn, bildar sig midt ibland oss detta

sinne på ett plan, som griper öfver alla folkskillnader, ja, strängt taget, öfver all historia. Vårt medvetande börjar ändtligen framträngа till den mänskliga släktlikheten och i denna likhet finna utgångspunkter för samarbete i kärlek. Vi börja känna det lika ursprunget och målet, den gemensamma infattningen kring vår tillvaro som moraliska makter. Sympatien för det mänskliga i alla former börjar aflösa de nationella motiven. Blicken börjar vända sig från de historiska gestalterna till de mänskliga idealen, till hvilkas förhärligande den moderna anden ställer hymner, diktade på ett språk, som icke längre är »ärans och hjältarnes» utan intelligensens och medkänslans.

Sanningen är, att vi ryckas mot framtiden med en oemotståndlig rörelse och att vi på samma gång våldsamt lösslitas från vår historiska grund. Detta sker i oskiljaktigt samband med att vi nu begynna genomskåda vårt läge, som är sådant, att vi synas kunna hysa förhoppningar om att med förenade ansträngningar förmå väsentligt omskapa nästan alla lifvets förhållanden. Naturen ger vika för oss — successivt och i vissa bestämda riktningar, den kan i en förr oanad utsträckning göras till tankens och viljans tjänare, tillvarons tryck kan faktiskt minskas genom sträfvan, framtidsperspektivet förlänger sig gränslöst, *om blott* vi kunna lära oss förstå hvarandra och vilja räcka hvarandra handen. Ensamhet betyder maktlöshet, äfven nationernas ensamhet. Kultur måste här till, kultur i betydelse af former för mänsklig gemensamhetskänsla och mänskligt samarbete. Blott

det som står i sammanhang med en sådan gemensamhet och ömsesidighet har för oss en eminent betydelse. Kulturfrågorna om samfärdsel, proletariat, sjukdomarnas bekämpande, om de vetenskapliga upptäckterna, de tekniska uppfinningarna, om förbättrad undervisning, fångvård, rättsskipning m. m. utträda ur folkstaternas ram och ställa sig inom en öfvernationell, som omfattar nutidsmänniskornas aktuella allmänna intressen. De samla sig, dessa spörsmål och intressen, inom en krets, som når öfver alla folkstater och alla deras enbart nationella angelägenheter och frågor rörande dynastier, provinser, historisk kontinuitet o. d. Där de nu ligga, måste kulturproblemen bli föremål för underhandlingar mellan dem, som politiskt företräda folken, för undersökningar af deras ledande andar och för ansträngningar af oss alla. Det är det betydelsefullaste draget hos vår tid, att den börjat öppna tillvaron såsom fält för mänsklighetens sambruk. Länge skall icke detta senare kunna undvara effektiva politiska uttryck.

Det låter icke ändra sig, att folkstaten icke längre kan åt sig bevara betydelsen af ett självändamål och att patriotismen icke mera vill räcka till såsom absolut motiv. Kulturen och mänsklighetskänslan ha intagit deras ledande ställning i den moraliska världen — eller skola snart göra det. En förskjutning inåt af lifvets tyngdpunkt försiggår på samfundslifvets alla områden, som icke låter förneka eller bortadvocera sig. Det är människolifvet självt med dess krafter och möj-

ligheter, som i första rummet griper intresset fånget, icke dess specifikationer, som betraktas såsom tillfälliga och oväsentliga. Den tänkande nutidsmänniskans djupaste egendomlighet är att vara gripen af lifvet såsom sådant, af dess gåtfullhet men framför allt af dess omätliga horisonter.

Det är också klart för mig, att bakom denna rörelse står religionen såsom drifkraft, religionen som icke längre vill åtnöjas med den »samhällsbevarande» roll den fått spela inom rättsstaten utan nu verkligen på allvar vill omkasta rollerna, omgestaltande denna stat till organ för det kulturarbete, som går kärlekens ärenden, och icke tillåtande den att följa andra vägar än sina. Människokärleken måste bli den första historiska makten, för hvilken patriotismen endast röjt och röjer plats. Dess tidsålder har förberedts af rättens.

Gifvetvis måste den nationella staten vidmakthållas men blott i en organisk underordning under den af religionens anda burna kulturen. Liksom folket ej upphäfver familjen, lika litet skall mänsklighetssamhället upphäfva folkstaten. Kulturen skulle då rifva upp marken under sig själf. Här måste snarare vara fråga om ett fullbordande än om ett upphäfvande. Mänsklighetssinnet kommer icke fram som skottet ur pistolen. Det kräfver alltjämt motivens successiva vidgande och förädling i familj, kommun och folk.

Men endast den folkstat kan bevara sig, som förmår genomgå den redan inledda kris, hvilken skall medföra dess ombildning till kulturstat eller både dess och kulturens död. Den skall då fort-

lefva men under oanadt nya former, högre gestalter — såsom larven lefver i puppan eller puppan i fjärilen.

Om kulturen har någon framtid för sig, så är det visserligen genom kärleken. Häri ligger en så eminent sanning, att den till och med ingen annan farlig fiende har än en kärlekens karikatyr, som brukar dess namn men saknar dess kraft. Faran kommer icke från det håll, där man söker slå ihjäl framtiden med historien, utan från dem, som vilja leda kulturens vägar öfver en sjunkande grund och efter ett ljugande sken. Den universella kärlekens genombrott till världsmakt i och genom kulturen har icke att vänta allvarligt motstånd af en *de facto* redan tämligen oskadliggjord gammalkonservatism — som för öfrigt alltid *kan* och förr eller senare *skall* vinnas för framåtskridandet — utan egentligen endast af den ateistiska socialismen, som till själfva sin läggning är utesluten från frihetens och förnuftets sfär. *Där* är vrångbilden. *Där* är fienden.

Liksom radikalismen blifvit fullgången i denna socialism, så kan det icke för oss ännu vara tal om någon annan religion än den kristna, som genom den plats den anvisar åt kärleken karakteriserar sig såsom vår kulturs lefvande anda, *om* den har och skall kunna hafva någon. Trots den begränsning kristendomen kan äga för tanken med afseende på sin världsförklaring och för känslan i sina etiska utgångspunkter — följder af de positiva historiska behof, som i yttre mening framkallade den —, finnes det visserligen ännu ingen

annan religiös makt, som kan uppbära våra samhällen. Det är en barnslighet att föreställa sig, att någon annan faktiskt föreliggande religionsform skulle kunna med någon utsikt upptaga kampen mot ateism och socialism i förening.

Hvad kristendomen nu har framför dessa senare är det oändligt dyrbara faktum af den universella kärleken. Detta faktum kan den äfven efter den lugnaste och grundligaste pröfning åberopa till sin förmån, hvilket synes mig afgörande. Man må hur mycket man vill skärpa blicken för dess inskränkningar till omfattning och för dess innehållsbrister, inom en viss psykisk region har dock hos människor, som framför andra böra kallas kristna, framträdt och bevisat sig i renlefnad och uppoffrande handling en till själfva läggningen universell människokärlek, hvartill man icke finner motstycken på andra håll. Hvad man invänder mot universaliteten beror genomgående på missförstånd och orimliga anspråk. Man glömmer, att den religiösa kraften dock hos oss aldrig kan vara annat än en kraft jämte andra, med hvilka den måste strida och för hvilka den momentant måste duka under, och att den kan röja sig blott som centrum men icke som periferi. Blott en mycket kortsynt psykologi kan i moraliska felsteg och karaktärsbrister hos de kristna se en afgörande instans mot deras religions frälsande och omskapande makt. Skuggan af synd och vanmakt hör till själfva människolifvet. Icke skuggans närvaro är här det afgörande utan själfva grupperingen af ljus och mörker. Man glömmer också, att kärlekens universalitet icke upphäfves

af en faktisk begränsning i dess utvidgningsmakt. Det ligger visserligen i denna kärleks natur och väsen att successive indraga *alla* människor inom sin krets, men hvem kan med ett slag upphäfva den ändlighetens lag, som gör sig gällande äfven på känslans område och som lätt medför, att stegringen af kärleken till vissa människor, t. ex. till »bröderna», de lika troende, för tillfället endast vinnes på bekostnad af kärleken till dem, som bilda »världen»? Den kristna broderskärleken är till själfva sin art universell, äfven då den kämpar med och tryckes af den psykologiska relativitetslagen.

All annan kärlek än den, som tändes af religionen, synes mig däremot till själfva sin inre beskaffenhet väsentligen och ohjälpligt partiell och bunden vid sin motsats. Så själfva urformen däraf, könskärleken — i förhållande till hvilken alla andra former af enbar natur- och intressekärlek blott utgöra matta reflexer —, en tes som jag sökt försvara i min skrift mot Ellen Key. Beviset för detta påstående om den naturvuxna sympatiens genomgående brist på universalitet kan nu endast gifvas genom en analys, som upplöser denna sympatis omedelbarhet och söker dess reflekterade förutsättningar, till hvilken analys jag i det föregående sökt lämna bidrag. Det resultat, hvartill jag därvid kom, var nu det, att i samma mån man sträfvar efter en förståndsmässig motivering af denna sympati, egoismen framträder såsom detta motiv. *Egoismen måste skärpas såsom förklaringsgrund, i den mån man allvarligt och djupgående undersöker denna sympati.*

I detta afseende är religionen långt lyckligare lottad. Visserligen kan och måste man reflektera äfven öfver den religiösa kärlekens förutsättningar, sökande dess inre väsen. Men här ligga förutsättningarna på det stora hela taget *öfver* den analyserande människans förstånd i en hjärtats hemlighet, som visar sig icke *kunna* upplösas. I förra fallet alltså en omedelbarhet, som det granskande förståndet totalt söndersmular: den s. k. naturliga enheten mellan människorna. I det senare en omedelbarhet, på hvilken hela kulturarbetet, inklusive förståndsverksamheten, hvilar: den mänskliga enhet, som ingen analys når men som ensam ger all analys en mening. Här stå mot hvarandra en »kunskap», som gör lifvet meningslöst, och ett lif, i hvilket den analyserande kunskapen själf har sin enda förklaring. Detta lif skall förståndet aldrig kunna infånga i något kategorinät och underlägga sig, ty det skall lyfta sig, i samma mån reflexionen sträcker sig efter det. Visserligen kan det undersökande förståndets gräns alltjämt uppflyttas, men detta omkastar icke förhållandet mellan det begränsade och det begränsande. Kunskapens uppgift kan därför aldrig sättas i att famna lifvet utan endast i att partiellt gå in däri och slutligen att helt gå upp däri. På detta förhållande mellan kunskap och lif hvilar religionens oafvisliga nödvändighet. Därför betyder också kampen om religionen från en synpunkt innerst förståndets arbete att komma till klart medvetande om sin gräns. Först på andra sidan om denna gräns, som också är den åskådliga verklig-

hetens, vidtager religionen — liksom för öfrigt strängt taget allt andligt lif. Däraf kunna vi sluta till orimligheten af den vanliga fordran, att det filosofiska religionsförsvaret skall föras på basen af åskådliga verkligheter eller att man dock med en kunskap, som är analog med den empiriska, måste gripa religionens föremål, om tron skall kunna bevara sin rätt att fasthålla det. Just motsatsen är här rimlig. Att vetenskapligt förstå religionen innebär i första hand intet annat än att belysa den punkt, där det mänskliga förståndet enligt sin egen natur visar öfver sig själft. Sedan detta skett, betyder det för det andra att ådagalägga den positiva och direkta nödvändigheten af den religiösa funktionen inom ett viljelif, som icke skall förintas af sin egen tomhet på innehåll och af sin sträfvans gränslöshet. Det betyder att visa, huru religionen självnödvändigt växer fram efter den sedliga kulturens alla riktlinier — såsom dess oeftergifliga villkor.

I sin förut nämnda skrift »Till kritiken af den religiösa kunskapen» har Allen Vannérus kritiserat min åsikt om gudsföreställningens sanningsvärde och sökt häfda ateismen såsom den teoretiskt sedt enda rimliga ståndpunkten, hvilket senare han för öfrigt velat äfven i andra skrifter. Om jag nu här upptager denna fråga, så sker det mindre för att bringa doktor Vannérus på andra tankar, än därför att ett sådant företag — hur skisseradt det här än måste utföras — strängt taget fordras af syftet med denna uppsats.

Jag förutsätter, att utvecklingen måste äga en djupare betydelse än att blott syfta till människans jordelif. Radikalismen erkänner till och med själf, att en högre måttstock måste läggas på handlingarna än det individuella jordelifvets längd och lycka och ställer därmed i själfva verket historien under en allmänmänsklig aspekt. Vår tillvaro blir alltså sköflad, om icke en djupare betydelse skänkes åt lifvet. Denna betydelse, som omedelbart ligger i vår känsla, kan nu omöjligen undgå att söka uttryck i de religiösa föreställningarna, utan hvilka denna känsla heller icke kan meddelas.

Jag resonerar icke så här: *emedan* det finnes en religiös verklighet, som vi kunna bevisa eller som gör sig känd för oss genom yttre uppenbarelse, så måste vi tro på densamma och taga denna tro till lifvets rättesnöre. Sådant är det traditionella föreställningssättet, och Vannérus förmår heller icke att i sin kritik vända sig mot något annat, hvarför han egentligen icke mycket har berört min tankegång.

Utan mitt resonemang är detta: emedan vi känna nödvändigheten att gifva en högre betydelse åt vårt lif än den sinnliga, äro vi ock nödda att uttrycka denna nödvändighet i föreställning (bild), och kardinalföreställningen är här det gudomliga väsendet i individuell och personlig gestalt. Nu kan man visserligen neka denna föreställnings oumbärlighet till och med för den *religiösa* känslan, såsom t. ex. Höffding har ifrågasatt. Med ett sådant nekande taga vi dock först senare någon befattning — det har ingen omedelbar vikt för oss

—, utan denna oumbärlighet förutsätta vi tillsvidare såsom självklar.

Nu invänder man utan tvifvel mot denna psykologiska utgångspunkt för gudsföreställningen, att Gud ju då, såsom en funktion af våra behof, blir en blott skapelse af vår inbillningskraft. Härtill svaras, att all verklighet — din och min och tingens — är en enhetsfunktion af den skapande grunden i oss eller, om vi hellre vilja uttrycka det så, en yttring af intelligensens eget enhets- och kontinuitetssträfvande. Öfverallt hvilar den på en handling, genom hvilken vi öfvervinna gränser och sammanbinda diskreta mångfalder, och ständigt föranledes denna handling just af subjektets behof och af intet annat.

Men är det ej endast *medvetandet* om verkligheten, som danas af den efter enhet och kontinuitet sträfvande intelligensen, icke *verkligheten* själf? Den, som så invänder, förbiser, att han härmed gör en falsk abstraktion, och glömmer, att man omöjligen kan tala om någon verklighet, som kan radikalt motsättas medvetandet. Denna invändning lefver på en amfiboli. Det nekas icke, att något kan radikalt motsättas mot medvetandet, men det nekas, att detta kan vara det vi kalla verkligt. Det nekas heller icke, att verklighet kan i en mycket bestämd relativ mening ställas mot medvetande, men denna mening är sådan, att invändaren alls ingen nytta har af att åberopa den.

Positivt utanför vårt medvetande nå vi ju för det första aldrig, ty då skulle detta ske med någon sorts (positiv) uppfattning, som vore alldeles

medvetslös (negativ). Och det, som fullständigt undandrar sig vår uppfattning, kunna vi dock för det andra icke med någon rimlighet kalla *verkligt*. Men den radikala motsatsen är en tänkt punkt, där medvetandet och verkligheten, föreställningen och det föreställda falla ihop till ett, till ett »enkelt helt». En sådan gränstanke äger dock lika god och nödvändig mening som »begreppet» *absolut negativ enhet* inom matematiken. Naturligtvis får man lika litet bestämma denna punkt såsom verklighet, som man får förväxla det nämnda matematiska begreppet med ett bestämdt minus.

När verkligheten motsättes mot medvetandet, kan detta sålunda endast äga den betydelse, att en medvetenhetsgrad motsättes mot en annan, en omedelbarare uppfattning mot en mera förmedlad. Hur viktig denna distinktion är för gudsföreställningens realitet, framgår snart af det följande.

Vid hvarje mänsklig föreställning ha vi känning af en viss motsats och spänning mellan olika medvetenhetsgrader, d. v. s. mellan det, som vi i föreställningen fixera såsom föremål (objekt), och föreställningen själf. Men en sådan känning hänvisar alldeles tydligt på närvaron af den gräns, *under* hvilken den verkligt omedelbara enheten mellan det föreställda och föreställningen faller. Söndringen lefver på helheten och icke tvärtom. Gifvetvis röjer sig i hvarje särskildt fall denna gräns *relativt* i själfva medvetandet, ja i den skarpare reflexionen. Den form, hvarunder den vid reflexionsgränsen framträder, är en spridd mångfald, hvilken ställer sig framför den enhets- och

kontinuitetssträfvande intelligensen såsom ett material, hvarpå den har att arbeta. I den mån intelligensen söndrar sig från tingen för att fixera sig själf, falla dessa isär i mångfalder. Med ett annat ord betecknar denna gräns vår ändlighet, på hvilken vi ha att verka omgestaltande med de enhetskrafter, som stå oss till buds. Begränsningen eller ändligheten är i hvarje fall ett gifvet faktum, hvilket vi måste taga emot sådant det föreligger. Intelligensen är ingalunda själf gränssättande. Ur honom kan man aldrig härleda ändligheten. Hvarje sådant försök visar sig vid närmare påseende vara en blott konstruktion genom cirkel. Endast *det* följer ur intelligensen, som densamma åtgör vid ändligheten. Endast dess egen enhetsprägel, åsatt det ändliga materialet, följer därur. Vetandet förklarar icke tillvarons gränser utan endast deras utvidgande och upphäfvande. Man begriper strängt taget endast hvad man i tingen inlagt, d. v. s. man begriper sig själf i och genom dem. Det är genom denna sin betydelse vetandet inordnar sig under de andliga krafternas allmänna kamp mot bristen och ändligheten.

Öfverallt *inom* kunskapens rike påträffa vi diskreta mångfalder och medvetandets synteser af dessa, detta och ingenting annat. Men öfverallt hvila synteserna på relativa omedelbarheter af osyntetisk natur, som falla *under* det i hvarje fall föreliggande kunskapsstrecket. Ständigt ett primärt helt, som objektivt faller sönder, när intelligensen drar sig därur för att nå en högre klarhetsgrad genom att abstrakt sätta sig för sig själf,

men å andra sidan och därefter en syntetisk förbindelse af dessa spridda element just genom medvetandet. Intelligensen går aldrig bakom en för sig varande verklighet, utforskande dess sanna natur. Den sönderlägger endast objektet i sitt klarhetssträfvandes intresse — eller låter det rättare sagdt falla isär — för att sedan sammanfatta det i enlighet med sina behof. Därför har man all rätt att beteckna verkligheten som ett helt af medvetandets synteser, om man blott städse erinrar sig, dels att hvarje syntes hvilar på grunden af eller utgör öfverbyggnaden på en omedelbarhet, som det vore en löjlighet tro grundad i syntesen, dels att det innerst är viljan, som är den verkliga psykiska energien, och att det alltså innerst är hon, som arbetar i de intellektuella processerna.

Ingen verklighet är omedelbart gifven utan danad af föremålsbildande psykiska krafter. Såsom det omedelbart gifna i absolut mening kunna vi i detta sammanhang, d. v. s. åt *detta* håll, endast beteckna den rent *negativa* (ofattliga) enheten mellan medvetandet och dess objekt men i positiv och relativ betydelse medvetandet i dess ställning till diskreta mångfalder af enkla intryck. Genom det sammanfattande och ordnande arbete medvetandet utför på dessa mångfalder *uppstår* först verkligheten, som alltså kan betecknas som en produkt af intelligensen. Från detta uppkomstsätt bildar intet verkligt undantag. Tinget i rum och tid, själen, Gud äro alla verkligheter, blott försåvidt eller *emedan* de äro medvetna föreställningar. Märk, att ordningen mellan verklighet och före-

ställning icke utan orimlighet kan omkastas! Föreställandet indicerar icke verkligheten utan verkligheten föreställandet. Det är detta sista, som i denna relation är grund. Ur denna allmänna synpunkt framträda tinget, själen, Gud såsom alldeles likberättigade till verklighetsdigniteten. Tinget är en sammanfattning af sinnesintryck *genom* intelligensen *i* dess ordnade former och förhållanden, själen på samma sätt af psykiska företeelser, och Gud utgör den stora världssyntesen af allt gifvet.

Men naturligtvis måste vid detta tal om den »skapande» syntesen stora och oöfvervinneliga svårigheter uppstå, om man på något sätt förväxlar den psykiska verklighetsdaningen med det fysiska skeendet eller låter själfva betydelsen af medvetenhetssyntesen bindas vid naturalistiska föreställningar. Man måste gifvetvis söka typen för denna syntes i den sannskyldigt psykiska handlingen, hvilken aldrig frambringar något i sig utan blott *för* subjektet. Den verksamhet, hvarigenom verkligheten bildas, måste med andra ord uteslutande ses och fasthållas inom den allmänna verksamhet, hvarigenom subjektet utvecklar sitt eget medvetande och i sista hand sitt eget lif i det hela. Man måste höja sig till den insikt, att verklighetens hela betydelse uttömmer sig i andens lif och utveckling och att den omgärdas af samma gränser, som äro dragna för medvetandet. Låter man densamma *positivt* skjuta utanför medvetenhetsbegränsningen, utsätter man sig för de realismens eviga bakläxor, som vi så väl känna till från tänkandets historia och — vår egen utvecklings.

Det verkliga begripandet af tingen sammanfaller därför alltid med det idealistiska, som sätter dem i sammanhang med subjektet och visar hvad de äro, böra och kunna vara för detta. I förhållande till detta vakna seende utgöra realismens i sig varande »transsubjektiva» verkligheter idel drömbilder. Men vi äro långt ifrån att önska dem aflägsnade, då vi fullväl känna hvad sömnen och drömmen betyda i lifvets ekonomi. Den abstrakta klarheten får icke öfverskattas, men plats måste i hvarje fall upplåtas för den, och det kan icke hjälpas, att där den vunnit inträde, där måste dunkelheten stämplas just såsom — dunkel.

Med den allmänna synpunkt, hvarunder vi nu ställt verkligheten, komma vi likvisst icke förbi frågan efter orsaken till att dock onekligen tinget i rum och tid i så öfvervägande grad inom det vanliga föreställningssättet drager till sig verklighetsaccenten, att själen och i synnerhet Gud i jämförelse därmed på det stora hela taget te sig såsom tämligen väsenlösa och framför allt problematiska. Hvarför är man så benägen att i gudsföreställningen blott se en flik af fantasiens luftiga slöja, om denna föreställning dock hvilar på samma formande syntes som de sinnliga föreställningarna?

Här som alltid underlättas svaret af frågans klara och bestämda innebörd. Detta svar kan icke blifva något annat än det många gånger gifna: intelligensen utför de funktioner, hvarigenom sinnevärlden kommer till stånd, på en omedveten

ståndpunkt, medan den andliga världen först konfigureras mot bakgrunden af en redan i det stora hela färdig sinnevärld. Därför ter sig denna sista såsom *oberoende* af intelligensen, medan intelligensens eget väsen alltid mer eller mindre skiner genom de andliga och förnuftiga produkterna. Vid bildandet af gudsföreställningen står intelligensen på en mellanståndpunkt i utveckling, där tingen framträda i en självgifven yttre omedelbarhet, från hvilken de andliga föreställningarna skiljas såsom subjektiva fantasiens verk, då tanken ännu icke trängt fram till *all* erfarenhets subjektiva natur — genom belysning af de djupare schakten i själslifvet. Tonen på det andliga såsom overkligt lägges af den omogna reflexion, som i det till tiden första ser väsendet i och grunden till det till tiden senare, medan sanningen är den motsatta.

Detta kunna vi tillämpa äfven på och inom själfva gudsföreställningen. Ju mera omedveten denna är, desto mera lösgör sig Guds bild från den skapande intelligensen och träder upp i yttre och objektiv omedelbarhet. På lägre stadier af reflexion danar anden icke Gud, utan där ställer sig det danade mot oss såsom ett afslutadt helt med bortseende från orsaken, till grund för hvilken gradskala ytterst ligger den för oss oåtkomliga absoluta omedelbarheten. Likvisst utgör gudsföreställningen, till trots af detta sitt uppkomstsätt, ingen illusion, ingen blott och bar fantasi, ingen »begreppsdikt», ty den delar blott all verklighets lott att vara helt upptagen i och bäras af

intelligensens verksamhet och att sakna betydelse utanför denna. Lika litet som detta förhållande upphäfver tingets verklighet, lika litet upphäfver det själens eller Guds.

När verkligheten ställes i detta genomgående beroende af intelligensen, få vi naturligtvis på intet villkor öfversätta »intelligensen» med någon enskild individs medvetande. Men lika litet få vi hypostasera intelligensens begrepp till någon metafysisk »res cogitans» eller någon allmänsubstans, som slår ut i ljus i de enskilda intelligenserna. Att en reell inre enhet arbetar i deras verklighetsdaning är visserligen en sanning, som vi minst af allt böra bestrida och som vi af moraliska och kulturella skäl helt enkelt nödgas att konstatera, men det kan, med en blick på tänkandets historia, knappast nog varnas för faran att inom den teoretiska världsförklaringen *utgå* från förmenta insikter om denna enhets väsen och därifrån sluta till hvad de enskilda intelligenserna genom sitt sammanhang med denna enhet måste vara. Om denna enhet veta vi intet annat, än hvad vi inhämta genom studium af de många enskilda. Inom den moderna spekulationen kan det absoluta icke tjäna som bevisningsgrund. Vi börja icke med det absoluta, utan vi afsluta (begränsa) tankesystemet därmed. Vi börja icke ens med den öfvergripande andeenheten i världen utan med mångfalden, hvars betydelse måste fastställas, innan enheten kan få någon. Då vi nu icke kunna utgå från att söka den verklighetsbyggande faktorn vare sig i ett

isoleradt enskildt medvetande eller i den öfvergripande enheten, så hänvisas vi härvid till *släktet*. Det är släktet, som långsamt uppbygger erfarenhetens värld. Ett föregående släktled lämnar åt ett efterföljande sin erfarenhet i arf till fortsatt bearbetning, och på detta sätt blir själfva verkligheten en alltmera fullfärdig produkt af generationerna. Blott det, som låter fasthålla sig i denna allmängiltiga ställning, äger verklighetskaraktär. Därmed borttages icke litet af det paradoxa sken, som annars så starkt tyckes vidlåda den idealistiska verklighetssynen, utan att likväl något alls afprutas på densamma. Och i den rimliga betydelsen af allmängiltighet och hvad som därmed står i inre sammanhang är kriteriet att söka på hvad som är att betrakta som en normal och hvad som är att betrakta som en abnorm produkt af intelligensen, kriteriet alltså på verklighet och overklighet. Det må nu visserligen sedan erkännas, att föreställningen om släktets intelligens lider af obestämdhet, ända till dess att man fortskridit till att fästa den vid en öfver all enskildhet gripande men i sin universella betydelse dock individuell enhet, Guds ande. Såsom utgångspunkt och hållpunkt för verklighetsbegreppet inom kunskapsteorien är den dock legitim och indicerad af det föreliggande behofvet, medan gudsföreställningen där icke i samma syfte kan användas.

Vi hafva sålunda kommit till det resultat, att Guds verklighet icke upphäfves däraf, att den är ett alster af människosläktets bildkraft, ja att Gud, i likhet med allt annat, *endast på grund däraf*

kan vara verklig. Till illusionens eller diktens värld förvisas gudsföreställningen endast under den förutsättning, att denna syntes icke är gjord på grund af ett allmänbjudande behof hos mänskligheten, på grund af en oemotståndlig drift hos den skapande intelligensen, utan endast hvilar på den enskilda fantasiens godtyckliga grund. Guds tillvaro sammanhänger nödvändigt med frågan om utvecklingens nödvändiga villkor och bör ses i ljuset af den idealistiska satsen, att *verkligt är hvad utvecklingen oundgängligt kräfver.*

Det medvetande, som »sammanstafvar sensationer till en erfarenhet», har gifvetvis heller icke kunnat undgå att sammanfatta tingen och allt lefvande till en värld. En sådan sammanfattning är helt säkert en relativt enkel akt, som icke kräfver synnerlig styrka hos tanken. Denna behöfver endast *begynna* att vara sig själf för att drifvas i denna riktning.

Med hänvisningen till den tänkande andens enhets- och kontinuitetsdrift har dock intet ljus spridts öfver själfva världsföreställningens innehåll. Hvarför uttrycker man världens helhet i föreställningen om ett personligt väsen? Man sammanfattar ju växterna till växtriket, mineralerna till stenriket o. s. v., nöjande sig med att fatta det hela i hvarje fall som ett område inom abstrakta tankelinier. Så kunde man ju ock hafva förfarit med det för människorna i hvarje fall bekanta universum.

För att kunna besvara denna fråga måste man utgå från ett djupare behof än den teoretiska

sammanfattningens. Man måste inse, att detta icke står för sig själft utan måste betraktas såsom symtom af ett djupare liggande mänskligt och personligt. Människan skapar icke vare sig af intet eller för intet. Hon binder icke tankens nät blott för att sila vatten genom dess maskor utan för att fånga den fisk därmed, som kan användas till näring för lifvet. Det finnes ingen tanke, som icke ytterst uppbäres af behofvet att fullkomna och harmonisera lifvet.

Det är icke människan nog att på lek kasta ett abstrakt tankeband kring tillvarons alla företeelser. Hvad gagnade henne själfva världsbegreppet, om hon icke kunde förstora sig själf därmed? Hon behöfver träda i ett personligt förhållande till universum. Därför behöfver hon en sådan föreställning om det, att de oändlighetens krafter, som arbeta i själens dunklare rum, kunna träda henne till mötes på medvetandets, tankens och den fria viljans ljusa plan. Gudsbegreppet är en redogörelse inför tanken för den enhet med allt lefvande och medelbart med allt tillvarande människan känner och känner behof af att utvidga, fördjupa, förinnerliga, att taga till princip för hela sitt lif. Därför förslå här inga abstraktioner eller allmänna öfversikter. De förhålla sig till den konkreta helhetsuppfattning af universum, hvilken gudsbegreppet och endast gudsbegreppet representerar, som den blotta matemamatiska figuren till den verkliga kroppen. De sakna *kraften*. Den innersta grunden till gudsbegreppet, på samma gång dess oförlorbara rätts-

titel är dess ställning af villkor för *alltets* inträde inom det medvetna människolifvet såsom gestaltande makt. Detta kan endast ske under personlig form.

För de allra flesta tar det sig helt visst ut, som ville man forma plastiska figurer af luft, då gudsbegreppet på detta sätt framargumenteras ur praktiska behof. »Gudarne hafva skapat oss, först sedan vi skapat dem.» Den psykologiska synpunkten och förklaringen ha hittills visat sig vara farliga för teologien. Man menar, att framtiden skall bekräfta detta, så länge den naturliga skillnaden mellan *hvad man önskar* och *hvad som är verkligt* står orubbad, något som visserligen i viss mening skall gälla till tidernas ända.

På bredden kunna vi ju här alls icke gå med denna fråga. Vi få nöja oss med de gjorda antydningarna om *all* verklighets väsen och Guds allmänna likställdhet i detta stycke med allt annat verkligt. Vi medgifva, att vi med de kunskapsteoretiska satser, som nyss konturerats, och med våra framställningar af liknande innehåll på andra ställen — såsom framför allt i »Den religiösa kunskapen» — blott afsett att öppna fullgoda möjligheter, hvilka kunna utfyllas till verkligheter endast genom personliga erfarenheter af omistliga universella värden, som förbinda sig med, ja ligga under och framdrifva förståndets högsta enhetssträfvanden. Alltet skall aldrig bikta sitt andliga och personliga lif för andra än dem, som redan förut i sitt djupaste inre äro hemligt gripna däraf. Att bevisa Guds tillvaro betyder att visa utåt hvad

som bor i det inre. Men hvad vi med all styrka fasthålla, det är, att alldeles inga andra *rekvisita* än dessa två, verklighetens allmänna form af intelligensens föreställning (den kunskapsteoretiska idealismen) och det universella lifvet såsom det ensamma hjärtats hemlighet (tron), erfordras för den klara rätten att i alla afseenden häfda gudsbegreppets fulla realitet. Vi förhålla oss härvid på intet afvikande sätt utan förfara helt och hållet efter de allmänna lagarna för verklighetsuppfattning och de på hvarje ämne tillämpliga reglerna för bevisning. Vi afvisa icke den psykologiskt-naturvetenskapliga religionskritiken utan acceptera den såsom nödvändig och önskvärd. Gud får af denna kritik gärna bestämmas såsom en mänsklig föreställning. Sådant är oundvikligt, och det är mer: det är den enda vägen till att kritiskt häfda hans verkliga tillvaro. *Just därför, att han är vår tanke, är han verklig.* Vi filosofiska idealister förfalska i intet afseende den empiriska religionskritikens resultat, som vi i stället hälsa med glädje, och vi söka alls icke smussla undan något däraf. Vi söka blott förstå den från en högre ståndpunkt än dess egen, från hvilken högre ståndpunkt vi förmå se, att hvarje hugg den riktar mot religionens egen stam blott träffar dess historiska vattenskott och att hvarje dess *nej* förbyter sig i ett *just därför.*

Naturvetenskaperna söka de åskådliga företeelsernas enkla element och verkande orsaker, respektive allmänna lagar. Härvid komma de aldrig öfver den partikularitet, som är en gifven följd

däraf, att hvarje särskild grupp af företeelser nödgar till att använda efter deras natur afpassade förklaringar och att därvid antaga specifika element och specifika orsaker (lagar). Att vilja bygga en världsåsikt på deras resultat innebär därför helt enkelt en från början omöjlig uppgift. Detta har man heller aldrig kunnat utan ett från subjektivt håll lånadt öga, som samlat dessa resultat under en öfverblick. Detta öga hämtades förr merendels från någon form af den religiösa allenhetskänslan; i vår tid får psykologiens nyskapade vetenskap släppa till det. Genom naturvetenskap och psykologi i förening har uppstått något, som man rimligen kan kalla en empirisk världsåsikt, hvilken åsikt väl tills dato fullständigast föreligger hos Spencer. Låter man nu emellertid dessa vetenskapers strålar sammanbrytas till en världsbild, en bild af hela den gifna erfarenhetens enhet i väsen och ursprung, så ter sig denna, såsom vi veta, synnerligen negativ. Men huru negativ den än är, så är den det enligt min mening icke tillräckligt.

Det är så långt ifrån att denna enhet kan kallas ens *vara* eller *makt* eller sägas *uppenbara sig* på något sätt, att den, med bibehållen mening och utan återfall i öfvervunnen orsaksmetafysik, blott kan betecknas såsom den tankepunkt, där föreställningen och det föreställda falla ihop och detta absolut *under* medvetandet. Frågan om hvad som så att säga befinner sig på denna punkt måste vi betrakta såsom en förnekelse af punkten eller en total missuppfattning af dess betydelse. Angående detta något, som skulle intaga den platsen, måste

vi neka rimligheten af själfva frågan både med afseende på *hvad*, *huru* och *att*.

De historiska och filosofiska vetenskaperna gå i en diametralt motsatt riktning mot naturvetenskaperna. Där de förra förstå sig själfva — hvarmed ännu merendels är klent beställdt —, söka de icke sin uppgift i att förklara företeelsernas ursprung och bakifrån verkande orsaker utan i att fatta deras förnuftiga *mening*. De upplösa företeelserna i subjektiva värden och söka i ändamålsenligheten orsaklighetens förklaringsgrund. Det förstånd, som repelleras af orsaken har blott en utväg öfrig: att attraheras af ändamålet. Medvetet försiggår denna omvändning af vetenskaplighetens riktning i den kritiska kunskapsläran. Det afgörande steget härvid har inledts af Kant men uttagits af Fichte.

Det möter emellertid ingen större svårighet, synes mig, att se, att den teleologiska vetenskapen måste dela den kausalas öde: att stanna inför en oöfverstiglig tankegräns. Hvad den förra anser sig behöfva är ett inom kunskapen fallande absolut mått på människovärdet och därmed en klar och orubblig norm för framåtskridandet. Men äfven här är relativiteten öfverallt framme och rubbar cirklarna. Hvarje värdeenhet vetenskapen bemäktigar sig såsom sin ägande egendom visar snart variabilitet efter de olika innehåll, hvarpå den skall användas, hvaraf framgår, att måttet i sista hand icke är mått för det mätta utan det mätta för måttet. Hvilka krafter vetenskapen än mobiliserar — inom sin krets skall den aldrig lyckas er-

öfra ett osvikligt och allmängiltigt kriterium på bättre och sämre, värde och ovärde, framåtskridande och dess motsats. Äfven här ligger det absoluta utanför begreppssfären. Äfven här hejdas vi af den för medvetandet oöfverstigliga linie, efter hvilken tanken och allt tänkt falla ihop.

Ett sådant resultat skulle nätt opp betyda både kunskapens och lifvets bankrutt, om det absoluta stode i precis samma ställning till vårt medvetande inom filosofien och efter dess arbete som inom empirien och trots allt dess arbete. Då vore ju hela kunskapsrörelsen en alldeles förfelad kretsgång, och denna dess gagnlöshet vore helt visst ett osvikligt symtom på människolifvets förtviflade fåfänglighet i det stora hela. Nu förhåller det sig emellertid icke så, *får* och *kan* icke vara så. Utan det absoluta, som i ena fallet måste sägas falla *under* medvetandet, kan i det andra med all rätt påstås intaga en sådan ställning, att det faller *öfver* detsamma, hvilken skillnad är af afgörande betydelse. Ty den senare ställningen utesluter icke allt ljus inom medvetandet.

Det undermedvetna ligger i mörkrets riktning, det öfvermedvetna i ljusets. Den undre tankegränsen utflyttas ständigt i ett alltmera tilltagande mörker, hvilket endast kan betyda, att en universell världsförklaring icke får sökas i orsakens riktning. Den öfre indicerar förståndets otillräcklighet för absolut kunskap äfven då, när det slagit in på den för världsförklaringen adekvata riktningen — det förnuftiga ändamålets.

Vill man nu öfversätta dessa absoluta tankegränser på den relativa kunskapens språk, så innebär den undre den lärdomen, att man icke skall drifva metafysik med de empiriska vetenskapernas resurser och att det är ett missbruk att öfveranstränga orsakskategorien öfver dess bärkraft. Utanför förhållandet till bestämda, positiva och enskilda företeelser i erfarenheten saknar denna kategori all användbarhet. Den öfre åter innebär, att den universella eller filosofiska kunskapens — och därmed nog också i sista hand *all* kunskaps — princip ligger utanför förståndet självt inom ett annat område af själslifvet än det kunskapliga medvetandets. Den innebär, att värde icke bestämmes genom reflexion utan sättes omedelbart genom känsla. Den skänker den dyrbaraste lärdom, som kan hämtas af filosofien: *att det personliga lifvet i det stora hela står öfver vetenskapen och att vetenskapen endast då har ett mått, en fortgång, en mening, när den ställer sig i detta lifs tjänst, hämtande sina yttersta principer och afgörelser därifrån.*

Äfven här möta vi sålunda det i olika grad omedelbara, men skillnaden är den, att detta här förlänger sig i en linie, hvars ändpunkt måste tänkas såsom ett alltigenom *positivt förnuft*, hvilket är att jämföra med matematikens absolut positiva enhet, som matematiken aldrig benämner men som där poneras såsom riktningssättande.

Måttstocken för det jag vet ligger ytterst i det jag vill. Min vilja kan icke relativiseras och förflyktigas, så länge jag *vill*. Här är fasthet, här

är ro, ty det omedelbara eller individuella sätter gräns för relativiteten, kunskapens allmänna form. Kunskapen står under individualiteten. När jag insett detta, då ligger den boja bruten för min fot, hvars länkar utgöras af stela och andelösa natur- och förståndslagar, i hvilka jag icke längre ser en främmande naturs oöfvervinneliga tvång utan tillfälliga gränser för mitt eget klarhets- och frihetssträfvande. Jag har själf smidt dem. Hvarför tar jag då icke mina verktyg i min tjänst i stället för att låta dem behärska mig? *

Nödvändigheten att för vetandet antaga en intuitiv form af uppfattning, en annan form alltså än förståndets, har rikligen blifvit erkänd af alla tiders största tänkare. Om man afkläder denna intuition hvarje oklar och grumlig rest af realism och naturalism, så ligger däri intet annat än vetenskapens principiella beroende af det individuella och personliga lifvet.

Inom det omedelbara personliga lifvet intager nu religionen det universella planet. Alla de krafter religionen gör mobila ägna sig på en och samma gång att utveckla den enskilda personligheten i dess egendomliga riktning och att sammanbinda personligheter till samfund. Det ena ändamålet vinnes här i och med det andra. Religionen stärker individualiteten genom kärleken — det finnes ingen individuellare och personligare kraft — och uppbygger samhällena genom kärlekens gemen-

---

* Jfr ett arbete af *H. Kutter:* Das Unmittelbare, Berlin 1902.

samma föremål. Religionen är det enda faktum i världen, som kan lösa problemet *individualitet kontra socialitet*, en sats som naturligtvis icke på något sätt råkar i strid med erfarenheten om individualistiska krafters tillfälliga kamp med sammanhållande och samfundsbildande inom vissa religionsformer och religionssamfund. Men detta har redan förut här funnit sin plats. Önskar någon att skaffa sig en fullständigare inblick i religionens betydelse för samhällslifvet och kulturen, kan jag icke med vissare tillförsikt hänvisa till något annat verk än till det förut nämnda af Rudolf Eucken.

Det finnes intet äkta socialt och kulturellt ideal, som icke leder sitt yttersta ursprung från religionen, gudsförhållandet och gudsbegreppet, fastän denna ledning för nutidsmänniskorna på nästan alla punkter blifvit våldsamt afbruten. På detta band äro i själfva verket människorättens, människokärlekens, de samlande kulturuppgifternas pärlor uppträdda. Detta därför, att religionen är den enda positiva och rena andemakt i världen, hvilken verkar såsom natur, såsom original. I förhållande härtill kunna alla abstrakta idéer jämföras med artefakter eller med kopior och öfversättningar. Därför lämpa sig dessa ideal i så eminent grad efter deras ställning, som söka bakom vackra skyltar dölja sin ovillighet till brytning med själfviskheten och till all den kamp och nöd, som följa därmed. De lämpa sig åtminstone ypperligt för att göra denna brytning billig. De brukas, som Eucken har sagt, såsom det allmänna lifvets och den allmänna opinionens räknemarker, fastän de visst

icke tjänstgöra som dess gångbara mynt. De tas också mest i anspråk för reklambehof. Med dem öfverkläder man egoismens mannekänger för att skylta med i fönstren, hvilket omdöme om de abstrakta idealen naturligtvis blott träffar deras urblåsta skal eller det vulgära, hvarför icke säga akademiskt häfdvunna bruket af dem. För öfrigt tror jag, att vi i detta stycke snart sagdt alla börja blifva menande augurer, som ha svårt att tillbakahålla vårt leende.

I grund och botten litar nog knappast någon längre på idealens förmåga att stå för sig själfva. Men det ledsamma är, att man icke vill medgifva, att, där de icke ställas på den genom religiös uppfostran och religiöst samfundslif danade »nya människans» grund, de måste stå på den »gamle Adams».

Doktor Vannérus kan af det förestående draga sina säkra slutsatser angående det berättigande jag vill medgifva hans kära ateism. Jag nekar nämligen i själfva verket ingalunda hvarje dess rätt. I mina ögon har den först och främst samma rätt att fordra, som vårtan på handen har till den frätande syran eller den sjuka tanden till tången. Emellertid behöfver man alls icke besvära sig med att mellan den och den skrapande knifven frammana någon toleransens ängel, ty där står redan bondförståndets träbeläte. Detta förstånd *vet*, att endast dumheten vänder en raderknif mot något som ändas på -ism.

Hvad som hotar mänsklighetens innersta lif får icke alltför mycket räkna på mänskligt und-

seende och mänsklig medkänsla. Och det finnes slutligen intet *inre* i humaniteten, om man upphäfver religionen. En lycka är det nu, att man icke med bästa vilja förmår det — ens hos sig själf. Kyrkan har nog rätt i sin gamla lära, att det väl finnes praktiska ateister men inga teoretiska. Vi ha klen grund för vår fåfänga, vi moderna människor, då vi brösta oss öfver vår fördomsfria ateism. Det är ännu för mycket af mänsklig art i oss för att detta skryt skulle innebära sanning. Så långt har det icke kommit med oss, men skolpojkar äro vi, hvilka ännu icke hunnit smälta läxornas nya visdom.

Af all erfarenhet, som berör oss i lifvet, är religionen den enda vi kunna ha orubblig vilja att hålla fast. Allt annat, allt det som på intet vis vill gå in under dess tempelhvalf vore till sist värdt att svepas i vårt förakt och stoppas i glömskans svarta hål.

* * *

Nekas kan ej, att årtusendenas tankearbete begynt göra människans läge genomskinligt. Naturligtvis icke i den mening, att det lyckats i ljus förbyta det mörker, som alltid kikat in i fönstren på alla dess byggnader, utan tvärtom i den, att det ådagalagt, att detta mörker tillhör människans nuvarande existensform och därför är konstant.

Vi skola här aldrig komma ifrån detta »att se endels och profetera endels.» Det vi *se* ligger i specialvetenskapernas olika riktlinier, hvilka upp-

dragas af deras skiftande faktiska föremål och af de alls icke kongruenta förklaringar, genom hvilka vi söka bemästra dessa föremåls sega motspänstighet mot vårt förstånd. Mot en universell orsak till tillvaron skola dessa linier aldrig bringas att konvergera — endast mot ett och samma oändliga mörker. Endast det vi *profetera* ligger i den universella förklaringsriktningen. Men profetian är intet allmängiltigt bevis, som uttvingar samtycke, utan hvilar helt på personlig utkorelse. Filosofien har ingen positiv lärdom att gifva andra än dem, hvilka såsom bas för densamma kunna lägga sitt instämmande i *Gustav Frenssens* ord i »Jörn Uhl»: »Vi lefva icke för detta lifvets skull utan för den hemlighets, som ligger bakom det.»

På den förnuftiga förklaringens område själflyser intet annat ljus än personlighetens. Skall nu ett sådant ljus lysa för många, måste det komma från en person, som har betydelse för andra just genom sin personlighet. Allmängiltigheten ligger här alltid från början i ett personligt förhållande. Endast den personliga sanningen kan nå universaliteten. Det är geniet, som representerar den historiska, poetiska och filosofiska sanningen — genom sin makt till delaktiggörelse och samling.

Men hvad geniet än företräder, så icke företräder något enda sådant eller alla tillhopa historien själf utan endast tider och tidehvarf, icke sanningen själf i strängt universell form utan endast spridda sanningsuppenbarelser. I själfva verket skulle all uppenbarelse af en universellt

förnuftig sanning på den personliga och geniala vägen vara meningslös, om icke historien hade en högsta enhet, en *själ*, som kunde meddela sig med och genom genierna. Denna själ är Gud.

Min kritiska skrift mot Ellen Key ville peka hän på denna enhets tecken. I visserligen mycket torftiga men kanske ändå någorlunda kraftiga och tydbara drag har jag där framställt det lif, som vill vara denna enhet förutan och därför stannar i det motsatta tecknet, mångfaldens. Jag sökte där med allmäntillgängliga skäl påvisa omöjligheten att bygga upp vare sig samfundslif eller människolycka genom aritmetik. Jag sökte visa, att hvarken det förra eller den senare kunde framställas såsom mosaik utan endast i en enda stöpning. Framför allt vände jag mig där mot lyckoaritmetiken.

Här har jag nu med afseende på samfundslifvet åter kommit till samma resultat och hoppas, att jag också något stärkt det. Min tankegång i detta stycke kan koncentreras på följande sätt.

Den radikala skolan nekar icke allmänviljan och underkänner icke dess praktiska betydelse. Men den uppfattar och behandlar den blott som ett kollektivum. Den moderna radikalismen är, som bekant, kollektivistisk.

Brister nu någon i sådan allmänvilja, kan denna brist icke i och för sig eller direkt te sig som en inre disharmoni och en förlust af lifsvärde. Ty därmed brytes icke ett personligt band, hvars vidmakthållande såsom sådant har ett egenvärde. Utan skall denna brist kunna fram-

stå såsom ett lyckominus, så måste reflexionen komma till och ur egenvillighetens mer eller mindre skadliga *följder* sluta till, att den medfört och medför en individuell kraftnedsättning och lyckominskning. Jag måste utgå från föreställningen om min egen lycka för att se till, om allmänviljan befordrar eller icke befordrar densamma. Denna vilja kan sålunda endast via reflexionen på mitt eget tillstånd bestämmas såsom ett godt. Men jag kan icke lägga allmänviljans när- eller frånvaro hos mig till grund för omdömena om mitt eget tillstånd. Jag är med andra ord ej omedelbart gripen af allmänviljan såsom af något, som ligger öfver och tjänar till måttstock för min reflexion. I stället för att *gifva* sanktion måste då allmänviljan *söka* den.

Härtill svaras nu naturligtvis, att generationernas upprepade erfarenheter angående allmänintressets och medkänslans lyckobringande inflytelser slutligen hos de efterkommande framträda såsom omedelbart verksam instinkt. Man menar, att den sociala sinnesriktningen hos den enskilde hvilar på en original värdelagstiftning genom en instinkt, som dock är en evolutionsprodukt.

Svaret är synnerligen betecknande för dem, som tro sig ha förklarat allt, om de blott förmått skjuta det ett stycke tillbaka i tids- och orsakssammanhanget, fastän det alltid härvidlag gäller, att förklaringsgrunderna icke äro en bit bättre, än hvad de skulle förklara.

Man kommer i själfva verket här ingen vart med ärftlighet och instinkt. Frågan är ingen

affär mellan oss och våra förfäder utan mellan *oss*. Och innan den träder i detta skede, är den en affär *inom* hvar och en *mellan* hans instinkt och hans medvetande.

Medvetande och reflexion vakna ju alltid. Ingen kan så att säga sätta sig nöjd på instinkten, fromt knäppa sina händer och tacka evolutionen för hvad den gifvit. Det hjälper icke, att den sociala instinkten är en evolutionsprodukt, den måste ändå in under den individuella reflexionens synvinkel, där den alltmera tappar just sin instinktiva karaktär.

Mitt påstående är nu, att om denna reflexion tar den egna lyckan till måttstock för godt och ondt — hvilket på denna ståndpunkt borde falla af sig själf — det sociala sinnelaget står i ett än alldeles tillfälligt, än rent fientligt förhållande till hvad som fastslås såsom afgörande värde.

Detta resultat förstärkes sedan oerhördt, om man besinnar, att de ärfda sociala bestämningsgrunderna icke blott äro utsatta för reflexionens för dem ödesdigra bearbetning utan också ha emot sig andra instinkter af direkt självfvisk art, de ursprungligaste och starkaste af alla naturens drifkrafter. Så mycket tydligare blir det häraf, hvilken klen grund den »naturliga välviljan» är för förtroende och kärlek mellan människor, med andra ord att bygga samfund på. Den förmår icke mycket mot den bestialitet, som är inburad i oss alla och som en tilltagande, blott formell bildning och en ökad, blott negativ frihet skola hjälpa till att alltmera lösgöra.

Grefve *de Camors* i *Octave Feuillets* roman »Monsieur de Camors» resumerar med skarp följdriktighet de etiska konsekvenserna af den radikala världsåskådningen. För att få en åskådlig illustration till mitt allmänt hållna resonemang meddelar jag här det, som för oss kan ha intresse af den spirituelle ateistens testamente till sin son.

»Människans verkliga öfverlägsenhet», heter det, »öfver de liflösa ting och passiva varelser, som omgifva henne, består i att kunna efter eget skön frigöra sig från dessa olycksdigra bojor, som man kallar naturens lagar. Människan kan undvika att bli gammal, om hon så vill, hvilket lejonet icke förmår. Tänk öfver denna text, ty i den ligger hela vår styrka.

Vetenskapen påstår och bevisar, att den förnuftiga och fria människan oförutsedt uppträdde på denna planet. Alstrad genom en mängd oväntade kombinationer och förvandlingar, bröt hon in i denna krets af lydiga ting och varelser som ett missljud och en revolt. Naturen har födt henne utan att hafva aflat henne. En höna har sig ovetande rufvat på ett örnägg; i sin förskräckelse för vidundret har hon velat fjättra henne, i det att hon belastat henne med instinkter, hvaraf blifvit plikter, och med polisförordningar, hvaraf blifvit religioner. För hvar och en af dessa bojor, som brytes, går mänskligheten ett steg framåt.

Jag dör i mitt tidehvarfs tro. Jag tror på den oskapade, alstrande, allsmäktiga, eviga materien, denna de gamles *Natur*. I alla tider ha vise funnits, som insett sanningen. Men nu är

hon mogen och vorden ett *commune bonum*. Nu tillhör hon alla, som ha rygg att bära henne, ty denna mänsklighetens sista religion är de starkas bröd. Den har sin ledsamma sida, i det att den isolerar människan. Men hon har också sin storhet, ty hon gör henne fri, hon gör henne till gud. Den lämnar inga andra plikter öfriga än hvars och ens mot sig själf. Den öppnar en stolt löpbana för folk med hufvud och mod.

Hopen står där ännu och skall alltid stå där mer eller mindre böjd under sina döda religioners ok, under instinkternas tyranni. — — — — — —. Sådant är kanske nyttigt, men det är föraktligt. Lämna denna hjord, samla din kraft och skrif själf din katekes på ett hvitt blad!»

Må *Rousseaus* lärjungar å den känslosamma modern-naturens vägnar men framför allt *Spencers* å den samhällsbyggande evolutionens stå upp och gendrifva den skarpsinnige världsmannens hänsynslösa individualism! I denna vederläggning inbegripas då också bland andra de gamla grekiska sofisterna, Nietzsche och — en rätt vacker fond af samlad mänsklig erfarenhet. Ett godt stycke arbete blir det helt säkert, men ingenting är ju omöjligt för den, som har den »moderna vetenskapen» till sitt oinskränkta förfogande.

För min del tillstår jag dock öppet, att jag i detta fall sätter större lit till den praktiska vederläggningen genom de krafter, som innebo i det kristna evangeliet.

Religionen låter i Guds person känslan af hvad som förenar människorna antaga verklighets-

gestalt, en gestalt i hvilken vi kunna finna och vinna vår egen personlighet, medan kollektivismen fordrar, att vi skola utlämna den åt en abstrakt likformighet. Den senare grundar samhällena på inskränkning af den enskildes frihet och rätt, den förra i princip på utvidgning af båda. Väl kan ingendera af dessa makter befria oss från strid, men den strid religionen pålägger är den högre naturens öfvergående kamp med den lägre, medan kollektivismen hopplöst gör *allas krig mot alla* permanent. Den »eviga freden» är en utopi, om den icke grundas på hjärtats omskapelse. Och den är en falsk profet, som föregycklar oss, att detta mål kan vinnas på annan väg.

Men religionen gör ännu mera. Den skänker den enskildes lif det enastående värdet af en outtömlig innehållsrikedom, ett outgrundligt djup. Detta åstadkommer den genom sitt evighetsperspektiv.

Jag vet ingenting, som så förgiftar själfva lifskällan som den ständigt eggande tanken på att hämta största möjliga lyckoafkastning af en till några tiotal år begränsad lefnad. Lifvet är platt fördärfvadt i samma stund jag känner mig behöfva hushålla och knussla med det och går i ständig ängslan öfver förspillda njutningsmöjligheter. I stället för en sund lefnadsvishet måste då träda en erbarmlig lefnadskonst, som söker mota tillfälligheterna med instuderade grepp, hvilka till på köpet slutligen alltid visa sig vara bortkastadt krut. Denna lefnadskonst må hur mycket som helst söka skyla lyckojakten med den »personliga stilkänslans» och »skönhetskrafvets» draperi —

skynket döljer icke hvad det skulle. Hela denna lyckoaritmetik är alldeles meningslös, om den icke utgår från en enskild och i ögonblicket koncentrerad lustkänsla såsom värdeenhet. Och så kommer härtill, att hvad som börjar såsom sträfvan efter lust och lycka, efter positiv lifsfyllnad alltså, genom en obönhörlig utvecklingens dialektik alltid ändar såsom blott och bar skräck och flykt för tomhet. Det vi kallat lyckojakt är till sist intet annat än tomhetsskräck, *horror vacui*. Och härvid skrämmer visst icke det tomrum mest, som döden öppnar, utan det som lifvet för hvarje år vidgar inom sig.

Förlora vi tron på lifvets individuella förnyelse, framstår icke förintelsen genom döden såsom det egentligt fruktansvärda utan jordetillvarons egen värdeutblottning. Vi tappa då den verkliga måttstocken på hvad som är ett godt för oss.

Det s. k. timliga lifvet kan lefvas lyckligt blott i en stark känsla af det personliga lifvets evighet och outtömlighet. Jag måste våga att slösa med tid, hälsa, lycka, lif, för att min tillvaro skall äga en verklig betydelse för mig. Ty själfva naturen påtrycker dem verktygets prägel, hvilket röjer sitt värde, blott då det förbrukas.

Vi lefva icke för detta lifvets skull utan för den hemlighets, som är bakom det. Det finnes ingen oumbärligare »lefnadskonst» än den, som aflyssnar denna hemlighet ett förnuftigt mål för vår vandring. Och lifvet vet icke af någon »högre stil» än troheten mot detta mål.

Afslutande anmärkning.

(Riktad mot den abstrakta »kulturidealismen».)

Diskussionen öfver de etiska spörsmålen skall aldrig — lika litet som öfver andra frågor — afsätta något fruktbart resultat, förrän man lärt sig upptaga dem i en form, som medgifver ett otvetydigt svar. Första villkoret för att få ett förnuftigt svar är att kunna ställa en förnuftig fråga. Där detta senare icke sker, må man afvisa frågan såsom grundad i subjektiva, ej i objektiva svårigheter.

Man skall aldrig komma någon vart med de etiska problemen, så länge man anser sig kunna hålla det goda — lifsvärdet — i ett tillfälligt förhållande till den enskilda personligheten.

Vi kunna och böra alla gå in på att tiden kräfver en betydande vidgning af lifvets mål, en friare blick därpå, ja att själfva samvetets krafter drifva till djupgående omvärderingar af de traditionella värdena. Vi kunna i själfva verket icke värja oss för det universella mänsklighetskrafvet och då heller icke afvisa abstraktare formuleringar af uppgifterna för enskild och allmän sträfvan. Men inför en uppenbar meningslöshet måste vi dock göra halt.

Vi ha efter obeskrifliga svårigheter ändtligen lyckats inse och få praktiskt erkändt och tilläm-

padt, att *den andliga friheten* är den enda ingångsporten till en högre mänsklig utveckling. Nu synas vi vara färdiga glömma bort, att friheten är en individualitetskraft, en kraft af, i och till individualitet. Vi hålla på att glömma, att allt godt och rätt förlorar hvarje spår till mening och betydelse, om man uppgifver deras begripliga anknytning till den enskildes sannskyldiga intresse. Syftningen mot universella mål blir en narraktighet, om den icke kan motiveras af den enskildes fria vilja till — enskildhet. Därför att man behöfver lufta i kulturbyggnaden, skall man väl likvisst icke söka förvandla själfva kulturvärdena till luft.

Men detta gör man faktiskt, vare sig man placerar det mänskliga idealet på den socialistiska framtidsstatens lerfötter eller, med Nietzsche, låter människan blott vara repet öfver den afgrund, som skiljer djuret och »öfvermänniskan» åt, eller ställer vårt arbete i tecknet af en salongsidealism, som sväfvar på frasernas pappersvingar.

Allmänna mänskliga tillstånd, från hvilka jag tror mig vara radikalt utesluten och som synas stå på ett gränslöst afstånd från min personlighet, kunna icke fungera som driffjädrar för handling — åtminstone icke vid en klar och följdriktig uppfattning af mitt läge. Idealet kan icke säga till människan: *du har gjort din skyldighet, du kan gå.* Det är icke jag, som skall redovisa för idéen, utan det är idéen, som har redovisningsskyldighet inför mig, den enskilda, kännande och tänkande människan. Riktningen på det univer-

sella måste ha en individuell motivering, som tål förnuftets belysning. Man vinner ingenting på att utbyta en metafysisk »kolartro» mot en psykologisk, om icke *det* betraktas som en vinst, att den senare knappast skall behöfva lika många årtionden för att presentera sig såsom chimär, som den förra kräft århundraden — för att renas till förnuftstro.

Det finnes ingen linie för fortgång till universell humanitet, som icke medvetet eller omedvetet går genom känslan af människosläktets personliga enhet och af det personliga lifvets oförstörbarhet. Endast religionen förser det allmänmänskliga idealet med adress till den enskilda personligheten och ställer det därmed på verklighetens mark. Men föreställningen om en mänsklighetens skatt af gemensamma värden, till hvilken man med själfuppoffring har att lämna bidrag utan förhoppning om ett kommande lif, är en dimbild, som kan ha sin lockelse för den, som icke tänker i denna punkt, men som för den tänkande visar sig vara ett bländverk, ja det farligaste af alla, enär det bortgycklar vårt sedliga allvar.

Man invände nu icke, att det himmelska skattsökandet dock icke har mera af dygdens äkta halt i sig än löpandet efter goda jordiska räntor. Man åberope icke här ordet, att kärleken icke söker *sitt*.

Man glömmer nämligen då, att detta icke i första rummet är en fråga om himmel och jord, utan om människans bättre och sämre jag. Men öfver jaget når icke skillnaden mellan godt och

ondt, rätt och orätt. Man blandar bort korten genom tvetydiga uttryck, om man såsom själfvisk stämplar den kristnes väg till att behålla sitt lif — genom att mista det. Det är blott skenbart *den* går en upphöjd idealisms ärenden, som vill draga gränsen mellan godt och ondt *öfver* jaget. I verkligheten arbetar han på att utplåna den gränsen. Men för en sådan konsekvens skall nog den moderna radikalismen rygga tillbaka, när blott dess ögon en gång rätt öppnats Ty när all gemensamhet i öfvertygelse oss människor emellan synes vilja brista — och därmed äfven allt ömsesidigt förtroende —, kunna vi dock hålla *en* sköld mot den förtviflade söndringen — *samvetet*.

Rättelse och tillägg.

Sid. 43, r. 2 uppifrån: *icke* utgår.

Doktor Vannérus' nyss utkomna broschyr »Kulturidealism» blef mig bekant först efter denna skrifts tryckning. Därför har jag här endast kunnat afse det s. 39 omnämnda *föredraget* af honom öfver samma ämne.

Från Aktiebolaget Hiertas Bokförlag hafva utkommit:

Ellen Keys tredje rike.

En studie öfver radikalismen

af

VITALIS NORSTRÖM.

Pris 1 kr. 75 öre.

ELLEN KEYS

lifsåskådning och verksamhet som författarinna.

En undersökning

af

C. D. af WIRSÉN.

Pris 1 kr. 50 öre.